开放人文



[美] 詹姆斯·米勒 著　　高毅 译

James Miller

福柯的生死爱欲

The Passion of Michel Foucault

上海世纪出版集团

福柯的生死爱欲

[美] 詹姆斯·米勒 著　　高 毅 译

世纪出版集团　上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据
福柯的生死爱欲 / [美] 米勒著；高毅译.
—上海：上海人民出版社，2005
(世纪人文系列丛书)
ISBN 7-208-05547-5

Ⅰ.福... Ⅱ.①米...②高... Ⅲ.福柯（1926~1984）
—传记 Ⅳ.B566.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 005694 号

出 品 人　施宏俊
责任编辑　秦爱华　姚映然
封扉设计　陆智昌
版式设计　奇文云海

福柯的生死爱欲
[美] 詹姆斯·米勒　著
高　毅　译

出　　版　世纪出版集团　上海人民出版社
　　　　　(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出　　品　世纪出版集团　北京世纪文景文化传播有限公司
　　　　　(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发　　行　世纪出版集团发行中心
印　　刷　北京华联印刷有限公司
开　　本　635×965 毫米　1/16
印　　张　36.5
插　　页　4
字　　数　600,000
版　　次　2005 年 5 月第 1 版
印　　次　2006 年 4 月第 2 次印刷
ISBN 7-208-05547-5/B·467
定　　价　45.00 元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

福柯的生死爱欲

目录
CONTENTS

序





本书不是传记,虽则它大体上遵循着福柯的生命足迹。它也不是关于福柯著作的综述,尽管它的确对福柯的大量作品作了诠释。它毋宁是在叙述一个奋斗的人生,这种奋斗旨在实践尼采的箴言:“成为自己”。

透过轶闻和释文的交织,我对福柯的作品和生活进行了探索。他的作品像是在表达一种实现某种生活形式的强烈欲望,而他的生活则似乎体现了一种将这欲望付诸现实的执着努力,这努力已获得了部分的成功。我以一名好盘根究底的记者的兴致,搜集了有关福柯生活的各方面情况,这些情况至今尚无文证,故而大都未经检验。本着一名思想史学者的兴致,我又对这种生活的文化社会背景作了一番透视。我还以一名文学批评家的兴致,对时常萦回在福柯脑际的一些幻觉和想像的迷念(正是这些东西赋予福柯的文章和日常起居以个性的色彩和基调)作了突出的描绘。我的目的,用福柯自己的话来讲,是构想出这样一种人,他“既非纯粹的语法主体又非深层的心理主体,而是那种在著作、信函、草稿、写作提纲及个人隐私中说‘我’的真实的自我”。①

1987年,即福柯逝世三年后,我开始了本书的写作。当时有一位专家曾警告我,说我可能是在白费工夫。他的文件我拿不到手,他的朋友又不会跟我谈,我的采访可能一无所获。

那时已经出版的一本迪迪埃·艾里邦(Didier Eribon)写的福柯传记,对我颇有助益。就在我动笔撰写的时候,另一本由戴维·马塞(David Macey)作的福柯传也准备付梓了。连我自己都感到意外的是,我居然和福柯的大量旧友都谈过了话,了解到了他生活的方方面面,并且看到了不止一份的珍稀资料。我觉得我并没有白费工夫。②

不过从某种意义上讲,那位警告过我的专家还是对的。为福柯写一部盖棺论定的传记,的确为时尚早。还有太多的证人没有把他们所知道的一切都说出

来;而更糟的是,还有太多的资料未曾公开发表。

福柯在1984年去世之前,曾销毁了大量的个人文件。在遗嘱里,他还禁止在他死后发表一切他无意中留存下来的文稿。迄今还没有出现福柯的马克斯·布洛德(Max Brod)*。虽然巴黎已建立起一个专门研究他的机构,但那里的资料并不充足。就在我写作本书的时候,福柯的各种短文和答记者问正以好多种文字广为流传,而登载这些东西的出版物,有些很难弄清来自何方。现已有人允诺用法文按年代顺序出版福柯的短文及谈话全集,这套书将最终改变人们对他的著作的看法。但即使到了那时,也还会有更多的材料需要研究。他的长期伴侣达尼埃尔·德费尔(Daniel Defert)掌握着他的笔记本和日记,还有他的个人图书室。至少有一个人拥有福柯谈"性变态"的那卷书的部分手稿,这是他写《性史》初稿时留下的。但他没有拿给我看,理由是福柯曾明确地要他允诺永不示人。更有甚者,在写作此书的这几年里,每年我都会发现一些新的资料,其中有些是非法出版、来路不正的。显然已出现了一个偷卖公共演讲录音带和自由转抄本的黑市,那里生意十分兴隆,许多出售品已为收藏家们所珍藏。我不知道当代还有哪一位哲学家的著作能导致如此活跃的黑市。

对比之下,关于福柯的二手资料总的说来都过于粗糙,任何对此有过研究兴趣的人肯定都会很快扔掉它们。这种二手文献令人厌倦,与福柯著作本身产生的影响迥然不同。为取得进展,我感到有必要采取某种装糊涂的态度。对于这一倾注了福柯毕生精力的事业,我倾向于用尽可能天真的眼光来看待,有意不加评判,只当没有什么理所当然的事情。

还有其他一些障碍和潜在的陷阱,也须说个明白。例如,要考虑到叙述这样一个人面临着一种两难:他反复而系统地诘问关于"作者"的各种老式观念的价值,他对个人身份本身的特性提出了重大质疑,他出于天性而不相信探究隐私的提问方式和未经证实的诚实,然而他又倾向于在某种层面上把自己的作品看作一种自传。

由福柯关于这类情况的看法所提出的许多复杂问题,不可能在一篇序言里得到整体的解决。这里仅举出这一点就够了:在最后,我不得不把一种顽强而果决的自我归于福柯。这种自我栖息在同一具人体里,与他凡人的生活共始

---

* 马克斯·布洛德,1884—1968,捷克人,德语文学家,弗兰茨·卡夫卡的终生密友。曾违背卡夫卡的遗愿在他死后发表了他的大量手稿。——译者注

终，多少可以首尾一贯地说明他的行为和对人对己的态度，并把他自己的生活理解为一种按目的论方式构成的“探求”(若用法文表达，便是 recherche)。

用这种方式来讲福柯的故事，也许有悖于他最深刻的教诲。也许像哲学家阿拉斯代尔·麦金太尔(Alasdair MacIntyre)最近所说的，人们显然必须使用这种方法(即认为在福柯的内心里，在他所有的面具和信仰及表面变化的背后，有一种顽强而果决的自我)来探讨福柯的本质，这暴露了他的哲学的一个极大的局限性。或者，也许福柯本人从未持有那种没有道理的关于作者死亡和自我消失的观点(麦金太尔对这种观点的拒斥是对的)，我相信这一点。③

为这位最不屈不挠的现代怀疑论者写传的每一位作者，都会面临着一些方法论的难题，这些难题，可惜没能在关于个人身份的探讨中获得彻底解决。因为福柯也对“真实”(truth)概念本身提出了质疑，这暗示着他自己的所有历史研究，从某种意义上说都是“虚构”之作。④

福柯对历史学的探讨引出了许多问题。这些总是饶有趣味，或许也非常难解。在序言里谈论这些问题当然也不恰当，但在这里说明一下我想玩的是一种什么样的“真实游戏”(借用福柯的用语)还是明智的。

在下文中，我遵照现代学术的惯例，用可以找到的证据来检验我的一些预感和想像的闪光。我在书后以尾注的形式附加了一个内容广博的注释，其中注明了每段引语和每一件轶闻的出处，并在适当的地方对一些含糊不明的事情进行了探讨，作了一些认真的斟酌。在做每一步工作的时候，我都讲究简洁，力求表达地清晰明快，即使我处理的常常是一些复杂的观点，有时还是一些玄奥的实践。最重要的是，我力图说出真实。⑤

我感到棘手的问题，的确大都是由这种真实所引起。读者很快就会发现，福柯的思维方式之所以显得极其新颖别致、引人入胜，在我看来关键就在于他对于死亡问题的关注。这种关注是坚定不移的，同时极具含糊性和概然性。他不仅以他的写作这种通俗易懂的形式，而且——我不无苛刻地相信这一点——还以施虐狂式的性行为这种深奥难解的形式，探索了死亡。尽管福柯自己对他的生活的这一方面有坦率的谈论，我在写书的过程中有时仍不能不感到惶惑，不知自己所作所为是否像某种不怎么光彩的宗教法庭判官。恰如一位美国批评家所尖锐指出的：“在一个不停地增生同性恋的意义，但又懂得如何在集体和个人中将它归于某种虚假无意识的文化里，很难找到一种方法，这种方法既能

显示出同性恋的意义，又看上去或感觉起来不像是警察设下的另一个圈套。"⑥

这还不是叙说真实所引起的问题的全部。更麻烦的是，艾滋病进入了故事，在我写的每一页书上投下了阴影，使我叙述的生活产生了一种扭曲，而这种扭曲，是我事前绝对不想看到的。福柯，因其对肉体及其快感的彻底探究，实际上已成为一种幻想家；将来，一旦艾滋病的威胁消退了，男男女女们，无论是异性恋者还是同性恋者，都会毫无羞耻或毫不畏惧地重复这种肉体试验的。正是这种肉体试验，构成了福柯独特的哲学探寻的主要组成部分。然而我的书是在一场时疫的阴影下写的，而且首先将在这种阴影里被阅读——这一事实太容易令人们从一定程度上怀疑这种可能性了。

然而，可以杜绝后世生活中的轻浮和悲剧的诚实职业是不存在的。尽管危险很多，如被视为丑闻和化约主义、无意识的陈规老套和好色的官能主义，最后还有向敌视福柯为之奋斗的一切的批评家们提供新的炮弹这种危险（这并非最不重要），我仍坚定地前行，力图尽我所能说出全部真实。

我的一部分宗旨是老式的：叙说真实从来就是历史作家的本分。

另一部分宗旨同样是坦诚的，尽管不大容易说明它的道理。从很多方面看，整整这一本书都是在为此提供证明。米歇尔·福柯好歹是 20 世纪的代表人物和杰出的思想家之一。他的生活和他写作的文本是按一种可使二者相互佐证的方式错综复杂地交织在一起的。因此，细述他生活的全部涉及哲学的方面（无论其中的某些内容可能看起来是多么的令人震惊），不仅完全应该，而且非常重要。

我写本书还出于一种较具个人色彩的目的。我这人怀有这样一种令人不很愉快的信念，即认为在这个世界上，并不存在什么亚里士多德式的限度，什么柏拉图式的关于善的理念，什么隐含在我们的推理能力之中的道德罗盘，以及什么谋求意见一致的调节机制，好像靠这些东西我们就有可能消除各种生活形式之间的激烈竞争，就有可能协调它们那些尖锐对立的要求似的。故而尼采的哲学总让我感到困惑和愤怒，因为尼采的某些追随者犯有杀人暴行，而我又不能依据他的哲学的内在逻辑（这种逻辑迄今无人能够驳倒）找出消除这种暴行的简便方法。

总之，在奥斯维辛集中营被曝光之后，弄清"过一种深思熟虑的'超越善恶'的生活"这句话的含义，就显得特别有必要了。而在这方面，除了研究福柯这位最富革命性而且极为认真的战后尼采派的生活之外，恐怕别无更好的办法。

当然,这决不是探讨福柯作品的惟一途径。他的书早就大获成功,同其他的经验领域、其他的智力类型发生了接触,在观念的碰撞中浮沉起落。正像所有时髦人物的遭遇一样,人们关于福柯也讲了许多胡说八道的话,并以他的名义干了许多胡作非为的事。但他仍应享有一定的声望,因为即使没有什么别的贡献,至少他在启发过多种开拓性的历史——哲学研究方面是功不可没的。例如,彼得·布朗(Peter Brown)那部令人称绝的、关于早期基督教时代弃绝性生活现象的再检讨之作《身体和社会》(*The Body and Society*),保罗·韦纳(Paul Veyne)在《面包和竞技》(*Bread and Circuses*)中对古罗马风俗制度的阐释,伊恩·哈金(Ian Hacking)探讨推理的统计学方法发展史的《驯服偶然》(*The Taming of Chance*),弗朗索瓦·埃瓦尔德(François Ewald)关于19世纪法国工人的薪水和健康保险的研究著作《精明的国家》(*The Provident State*)等。这还仅仅只是一份长长的清单的开头,而且这份清单还在不断加长。

不过,这些研究尽管显示了福柯的著作在激励令人兴奋的、具有独创性的学术研究方面的力量,最终却并没有使我们接触到这位哲学家的作品中最奇特(或许也是最令人不安)的东西。福柯在去世之前曾要求我们对它加以理解。

"每时每刻,每走一步,"他在1983年这样告诫说,"人们都必须把他们所想所说的同他们所做的,同他们的真实身份进行对照。"这就需要考察观念和存在以及梦想和现实的融合,或者说是甄别这种混淆不清。正如福柯建议的那样,解开一个哲人的个人诗意态度的钥匙并非在他的思想里可以找到的,似乎从他的思想可以洞悉他的态度;而是需要在他的生活式的哲学中,在他的哲学生活里、他的精神特质中加以寻找。

本书,即是为纪念米歇尔·福柯而记述的一种"哲学的生活"。

注　释

① "J. P. 理查的马拉美"(Le Mallarmé de J.-P. Richard),《年鉴》(*Annales*)(September-October 1964),第1000页。我的方法论主要借鉴于让·斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)的批判性著作,他重建卢梭一类人物的想像世界的方法,在我看来堪称典范。我的书很大程度上也得益于亚历山大·尼哈玛斯(Alexander Nehamas)在《尼采:文学式的生活》(*Nietzsche: Life as Literature*)(Cambridge, Mass.,1985)中关于"成为自己"(to become what one is)的含义的研究。

② 参见迪迪埃·艾里邦:《福柯传》(*Michel Foucault*)(Paris,1989);英译本,贝齐·温(Betsy Wing),(Cambridge, Mass., 1991)。没有艾里邦,本书是不可能写成的,因为:一、本书叙述的大量事实,都是我第一次从他的传记里读到的;二、他亲自在好几个关节点上帮助我完成了工作;三、他无意中为我打开了一些门户,我能见到福柯的长期伴侣达尼埃尔·德费尔(Daniel Defert),在一定程度上就是因为他不喜欢艾里邦的描述并希望加以纠正。至于戴维·马塞的书,我在写作时并未读到,因此很可能我的书一出版就需要修改,几乎每个章节都需要增订、充实和修正,请读者留意。

③ 参见阿拉斯代尔·麦金太尔:《道德研究的三种对立观点》(*Three Rival Visions of Moral Enquiry*)(Notre Dame, 1990),第32—57、196—215页。关于某种按目的论的方式建构的"探求"的观点(此观点结合了普鲁斯特、博尔赫斯和巴什拉尔运用的"recherche"要领的某些方面),福柯早在1957年就表述过:参见"科学探求和心理学"(La recherche scientifique et la psychologie),载让—爱德华·莫雷尔(Jean-Edouard Morère)主编:《法国学者自问录》(*Des chercheurs française s'interrogent*)(Paris, 1957)。参见福柯关于目的论在伦理学中的作用的最后论点:UP,第34—35页;英译,第27—28页。广为流行的对于福柯态度(如果他的态度确实如此)的误解,无疑源自福柯自己:他在60年代末关于"作者之死"的一些故意嘲弄人的断言成功地达到了目的,就是说,真正实现了自我抹消和隐匿(我在本书第五章较详细地讨论了这方面的一些问题。)

④ 在我看来,关于福柯历史哲学的最好表述是保罗·韦纳作出的:参见"福柯引起了历史学的革命"(Foucault révolutionne l'histoire),见韦纳:《人们怎样写历史》(*Comment on écrit l'histoire*)(Paris, 1978)。

⑤ 利昂内尔·高斯曼(Lionel Gossman)文笔优雅的著作《在历史与文学之间》(*Between History and Literature*)(Cambridge, Mass., 1990)表现出一种对历史研究文学性的欣赏。事实上,我觉得我自己关于客观性要领的思考,就很受这种欣赏的影响。为客观性多费点力气是值得的(尽管这种理想显得可疑),这一点已为神话贩卖活动肆虐(如在1917—1989年的俄国和希特勒德国所发生的那样)的现代经验所证实。

⑥ 米勒(D. A. Miller):《推出罗兰·巴尔特》(*Bring out Roland Barthes*)(Berkeley, 1992)。

⑦ TFR,第374页。

某些物类，深不可测。他们是谁？他们的奥秘即深藏在生活奥秘之中。他们探索这一奥秘。生活杀死他们。但他们咕哝一声便唤醒了未来，而未来就察觉到他们，创造他们。哦，极端之爱，何其古怪！

——勒内·夏尔[1]

除我自己而外，没有人在和我交谈，我的声音在我听来就像一个垂死者的声音。就让我同你——可爱的声音，全部人类幸福的最后被记住的气息——谈话吧，即使现在不行，还须另择良辰。由于有了你，我自欺并不孤寂，自欺拥有多重性与爱情，因为我的心不敢相信爱情已经死亡。它无法忍受绝对孤寂的冰冷碎块。它使我不得不以两个人的方式说话。

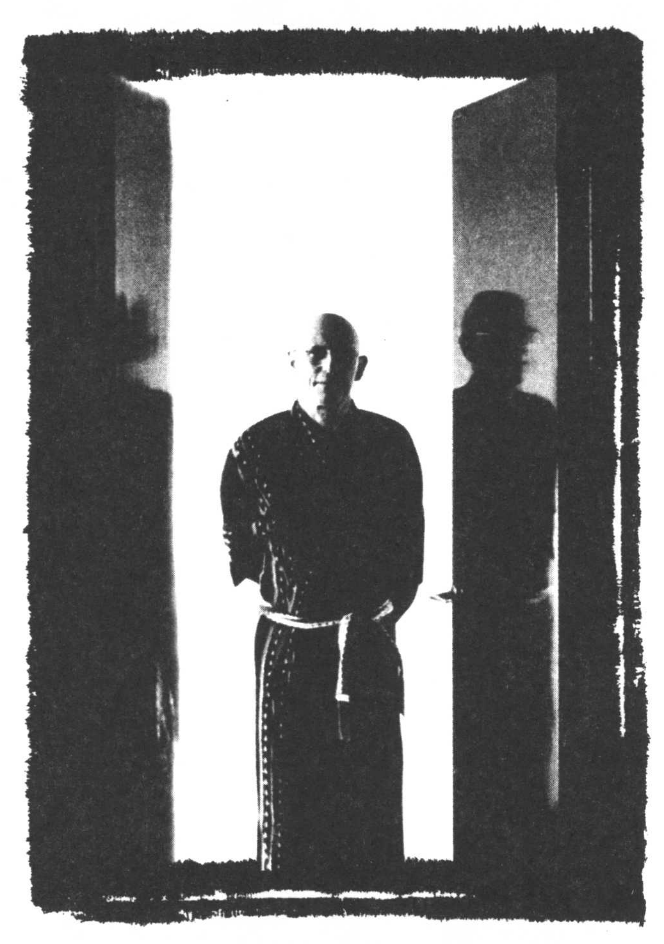
——弗里德里希·尼采[2]

注　释

① 勒内·夏尔(René Char)："致命的伙伴"(Le mortel partenaire)，载《勒内·夏尔全集》(*Oeuvres complètes*)(Paris, 1992)，第363—364页。

② 弗里德里希·尼采(Friedrich Neitzsche)：《尼采全集》(*Werke*)，诺曼(Naumann)编(Leipzig, 1894)，第10卷，第147页。系尼采为他早期未写完的一篇文章做的一条笔记，但未使用。该文章也是他死后才发表的，载"希腊悲剧时代的哲学"(Philosophy in the Tragic Age of the Greeks)(1873)。

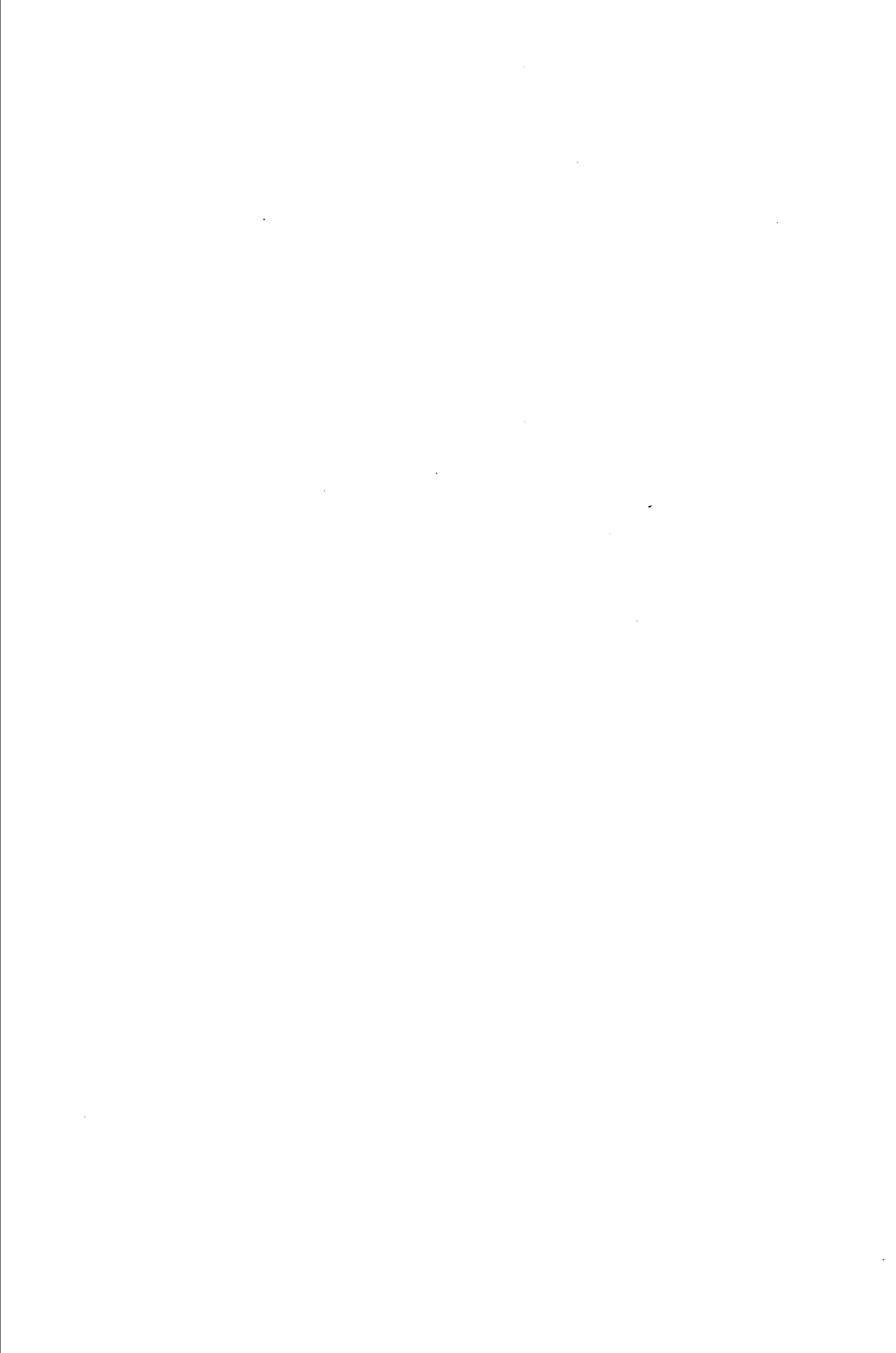




THE DEATH of THE AUTHOR

第 一 章

作 者 之 死



第一章　作者之死

福柯于1984年6月25日去世，享年57岁。其时，他或许是天下最闻名的知识分子。他的书、文章和谈话录被译成16种文字。社会批评家把他的工作奉为试金石。许许多多学术领域的学者们都在极力弄清他的经验研究的意涵，都在深入思索他提出的那些抽象问题，如权力的范围和知识的限度，如道德责任的起源和现代政府的基础，如历史探寻的特征和个人身份的本质。十多年来，他那漂亮的光头一直就是政治勇气的标志。那是一颗闪亮的北极星，它指引人们向一切窒息自由精神和压抑"立异之权"的惯例制度进行抗争。由于他敏于批判，矢志于揭露权力的滥用，敢于响应埃米尔·左拉(Émile Zola)"我控诉!"这一昔日的战斗口号，福柯在他的崇拜者的心目中，已取代了让—保罗·萨特(Jean-Paul Sartre)而成为理想知识分子的典型。①

他死得很突然。6月初就已在他的巴黎公寓里一病不起了，可是人们却盛传他在复原。当时他正年富力强，处于才能的巅峰期。就在他逝世的前几天，人们翘首以待的《性史》才刚刚又出了两卷。

在法国，他被视为国宝。总理为他的死发布了悼念讣告。《世界报》(*Le Monde*)、《解放报》(*Libération*)和《费加罗报》(*Le Figaro*)均在头版发布了他逝世的消息。《解放报》的周末版竟以十二版的篇幅出了一期特别副刊，详细介绍了这位伟人的生平和著作。举国上下的传播媒介都洋溢着一片赞誉之声。

在新闻周刊《新观察家》(*Le Nouvel Observateur*)上，编辑让·达尼埃尔(Jean Daniel)对福柯发出这样的赞叹："他的才智宽广无垠，拥有令人心悦诚服的力量，他的判断之严谨，有时几近苛酷。"著名古典学者保罗·韦纳称他的工作是"本世纪思想界最重大的事件"。费尔南·布劳代尔(Fernand Braudel)，这位可能是法国当时还活着的最杰出的历史学家，也颤颤巍巍地向福柯的亡灵致敬，称他为"他的时代最辉煌的思想家之一"。褒奖之辞铺天盖地而来，赞美者

中既有学者和艺术家,也有内阁部长和正在变成老人的毛主义者,还有工会领袖和刑满释放犯。不管是出于真心还是明显的虚情假意,只需把这些赞誉之辞排列一下,就不难看出福柯在社会上拥有何等的影响了。②

由讣告可知,福柯是因他在60年代发表的著作而开始成名的。他在《疯癫与文明》(*Folie et déraison*)(1961年出版)中指出,人们对于精神错乱的看法在1500年以后发生了令人瞩目的变化:在中世纪,疯子可以自由自在地逛来逛去并且受到尊重,可到了我们这个时代,他们却被当做病人关进了疯人院,一种"被误导的慈善"大行其道。这表面上好像是对科学知识的一种开明的、人道的运用,可在福柯看来,实际上却是社会管制的一种阴险狡诈的新形式。这个论点更广的含义只是在数年之后才为公众所看清,因为那时福柯这本书已被一个"反精神病学派"团体奉为经典。拉英(R. D. Laing)、戴维·库珀(David Cooper)和托马斯·萨斯(Thomas Szasz)都是这个团体的成员。但早在1961年,一些杰出的法国批评家和学者就对福柯大胆的论点、高质量的学术和优美的语言,表示过赞赏。他的名望开始在法国上升。而随着1965年《疯癫与文明》英文版的问世,他又开始蜚声海外。③

第二年,即1966年,福柯发表了他的第二部主要著作——《词与物》(*Les mots et les choses*)。该书在法国引起轰动,成了一本令人瞠目的畅销书。在这本书里,他对18世纪和19世纪经济学、自然科学和语言学的发展作了大胆的比较研究。尽管常常不易读懂,但全书新词叠现,妙语如珠。而其中最有名的,莫过于该书的最后一句话,它断然宣布"人"很快就会消失,"恰似一张埋没在海边沙砾里的面孔"。福柯用这句话,像一个世纪以前的尼采宣布上帝已死那样,预告了"人"的死亡。正是这句话所引起的争论,使福柯第一次成了一个引人注目的人物。④

但福柯的名望上升到顶峰,还有待于1968年5月事件发生之后。那一年全世界的学生都在造反,事后福柯便对政治产生了一种恒常的热情。在他的后半生中,他例行公事般地评论时事、签署请愿书、参加游行示威,每遇不平即拍案而起,为所有可怜的、无权的人——如法国的囚犯、阿尔及利亚移民、波兰工联分子、越南难民等仗义执言。与此同时,他登上了学术声望的又一个新高峰:

踏着亨利·柏格森(Henri Bergson)、莫里斯·梅洛—庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)和他自己的导师让·伊波利特(Jean Hypolite)的后尘,他于1970年当选为法国最著名的学术研究机构——法兰西学院(Collège de France)的教授。

在后来的这些岁月里,福柯作品中最引人注目的地方,大约就是他的那种"权力"概念。他公开承认尼采是他的榜样和先驱。像尼采一样,他所理解的权力,并非一定分量的物质力,而毋宁是某种在每个活机体和每个人类社会中流动的能量流。这种能量流的无定形的流动受着许多条条框框的扼制,这些条条框框,除了一些不同类型的政治、社会和军事组织之外,还包括各种各样的行为方式、内省习惯和知识体系。

他的《规训与惩罚》(*Surveiller et punir*)于1975年在法国出版。这或许是他影响最大的一本著作了。在这本书里,他运用上述权力概念阐述了现代监狱的兴起。虽然他像通常一样使用了丰富的历史资料,但他那别出心裁、狂放不羁的论点又一次震动了人们。在监狱制度中注入"更多的善意、更多的尊重、更多的'人道'"的做法,实际上是个圈套:正因为它成功地柔化了体罚的外观,使其变得不再那么严酷,现代监狱才集中体现了一种谦和的、基本上无痛苦的强制,而这一般说来正是现代世界典型的强制形式。福柯抨击说,从学校到各行业,从军队到监狱,我们社会的主要惯例体制表现出邪恶的效能,极力对个人施以监控,"消除他们的危险状态",通过反复灌输训诫条例来改变他们的行为,结果将不可避免地造就一些毫无创造能力的"驯顺的团体"和听话的人群。⑤

尽管福柯只是在这本书里才第一次明确地谈到权力的问题,但这一问题始终都是他关注的焦点之一。他的全部著作,从《疯癫与文明》开始,都围绕着同一个轴心,即一套杂乱纷呈的关系。人们正是在这些关系中行使着权力——有时经过认真思考,但常常是肆意为之。经常在他的书里出入的人物们演出着一场象征无休止统治的寓意剧——从绞刑吏拷打凶手,直到医生禁闭狂人。

社会难道真的能够摆脱权力的魔爪而获得解放吗?所有社会主义者——从马克思到萨特——都做过这种解放之梦。然而,如果认真读读福柯那部无所不包(而且还未写完)的《性史》,我们就会发现此梦简直无从实现。在本书引起争议的第一卷(1976年出版)中,福柯驳斥了那种认为现代文化是性压抑文化的流行观点,但他提出的新观点却更加令人不安:行使权力的快感被逐出"驯顺团体"之后,不可避免地会以改头换面的形式在性幻觉中重现,爆发为"权力和快

感的永恒螺旋运动”,促使新的性反常行为疯狂增长;这些性反常行为具有多种表现形态,有的有益,有的有害。

难怪福柯把死亡看作一个人可以得到的惟一的特赦形式。他在 1963 年用一种典型的格言式自白宣称:是的,死于“性病”,无非是在从事“耶稣受难式的活动”。那是赋予一种怪异得令人作呕的生活“一副不可变换的面孔”。福柯还套用人们在赞美十字架上的耶稣时使用的语式,称赞为自己的色情活动殉身的人显示的,不是天国上帝永恒的荣耀,而是“人的抒情诗般的内核,他的隐形的真实,他的可见的奥秘”。⑦

这位哲学家,就像博尔赫斯(Jorge Luis Borges)* 小说中某个虚构人物一样,或许也会这样预先评论过他自己的死可能包含的意义。这就足以说明,为什么福柯每一部作品都那样惊世骇俗。

法国盛行着一种思想风格——学识渊博、力求创新,具有神秘色彩,还有一点危险的意味。这种思想风格被战后法国开发成一种主要的“出口产业”。对许多读者来说,福柯无疑总是同在 60 年代进入国际名人行列的其他巴黎学者联系在一起的。这一代人中有他的许多导师、朋友和劲敌。如治学严谨的科学马克思主义老前辈路易·阿尔都塞(Louis Althusser),令人生畏的弗洛伊德派智者雅克·拉康(Jacques Lacan),符号理论家、当代神话学权威、“新小说”倡导者罗兰·巴尔特(Roland Barthes),还有雅克·德里达(Jacques Derrida)。

这些人作为一个群体,是作为人道主义批评家而成名的,他们怀疑理性主义的和个人至上主义的哲学,批评那种认为历史的结局必定美满的目的论历史观,对自由主义态度谨慎,对马克思主义则颇不耐烦(阿尔都塞除外)。虽然福柯最终想成为一种平易近人的尊长型知识分子,但他仍同其他人一样,被普遍视为 un maitre à penser(一位思想大师),这是法国人对少数人杰的一种昵称,这些人杰在他们心目中享有至高无上的权威。

像其他人一样,福柯这时也已改变了自己的初衷,同他的直接先驱决裂了。法西斯主义和总体战的经历使萨特和他那一代人重新拾起启蒙运动的老生常

---

* 博尔赫斯,1899—1986,阿根廷著名作家。——译者注

谈。对于他们当中许多人来说，马克思主义和世界历史的观点似乎是在向人们提供一个必要的道德罗盘。相反，福柯那一代人感到全无这种必要。他们不需要道德，不需要行动指南，不需要现实世界的固定路线图。求助于某种世界历史，以马克思主义的词藻来怀念黑格尔的理性和自由统一论，在他们看来那是没有哲学胆识的表现。福柯本人即坦率地抛却了陈旧的"团结主题"，并敦促读者承认我们"能够而且必须把人看作一种消极的经验，它是以仇恨和侵犯的形式生活的"。[8]法国在阿尔及利亚殖民事业的日暮途穷，使萨特一代存在主义者获得了一个试验场；同样，1968 年 5 月学潮出乎意料地激烈，以及随之而来的各种解放运动——尤其是妇女解放运动和同性恋解放运动，也使福柯的工作似乎有了历史的契机。

就在这多事之秋里，福柯开始赢得全世界的听众。1968 年后，福柯的哲学在整个世界，在意大利和西班牙，在德国和大不列颠，在日本和巴西，但最突出的还是在美国，都被聚集在校园里，然而渴望着战斗的数不清的大学师生们奉为圭臬。当然，他们的战斗，只是宣扬各种离经叛道的思想。当热情的门徒模仿"一位论述创立者"(a founder of discurcivity，福柯发明的新词，用以指称像他自己那样的富于创见的思想家)的时候，一般总会发生这样的情况，即这位创立者的著作中最惊人、最独特的论点很快就被粗心大意的复制所歪曲。[9]但即使如此，随着他影响的扩大，这位最令人生畏的思想家的一些最令人生畏的观点仍不免会渗入通行观念的主流，不知不觉地重塑我们自己"世纪末"文化的主旨和基调。

福柯学说的声望在他死后一直呈上升势头。用一位专家的话来说，现在他在学术界拥有一种"几乎无人可以匹敌的地位，17 世纪以来西方文明演进的许多关键的方面，都必须按照他的看法来加以解释"。研究精神病学和医学、犯罪和惩罚、性生活和家庭的历史学家，如不参考他的著作(即使只是为了纠正或驳倒他的见解)，简直寸步难行。同样，在社会学和政治理论的研究方面，他也设立了一些新的路标。透过提出社会惩治罪犯或隔离狂人，他直接地和间接地影响过监狱改革运动和精神病学的实践。至少有一位著名的美国医生抱怨过福柯观点的影响，因为他看到无家可归的精神分裂症患者在与日俱增。[10]他关于社会信念和习惯对于人体及其欲望具有构造性影响的假定，在激发关于性别身份的争论方面起了关键性的作用，并且使美国和欧洲的许多同性恋者有了一种

方向感。透过分析知识和权力的交互作用,他对真理的意义、理性的能力以及人类行为的适当管制提出了新的质疑,由此启发了一些世界一流的哲学家——如法国的吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze)、德国的尤根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)、加拿大的查尔斯·泰勒(Charles Taylor)、美国的阿拉斯代尔·麦金太尔、理查·罗蒂(Richard Rorty)和希拉里·普特南(Hilary Putnam)等人,引导他们利用他的著作(各自利用的方式不一)作为跳板去进行他们自己的批判思考。福柯还是诗歌、音乐、文学和绘画方面的行家,在不止一代的艺术家和文学批评家中留下了他思想的印记。

然而在几乎所有这些领域里,福柯的成就都引起了激烈的争议。他被保罗·韦纳等人誉为20世纪最卓越的天才之一,但也被其他人激烈地攻击为"我们的Kathedernihilismus(讲台虚无主义)之父",一个新潮诡辩家,用骗人的辩术妖言惑众,逃避了严肃学术的责任。不少读者被弄得稀里糊涂。伦理学家追问:他反反复复地抗议现存的各种权力,究竟依据的是哪些"规范的准则"?历史学家感到困惑:他取舍史料究竟遵循的是哪些原则(如果说他还有什么原则的话)?死硬自由主义者对他的理论的政治意蕴深表忧虑,而哲学家们则继续争论福柯观点的逻辑性——从他关于真理的论断,一直到他的权力概念。一位机敏的批评家在读完《词与物》(这或许是福柯最晦涩难读的一本书)之后,想起的第一件东西竟是卡通片角色"菲力猫"(Felix the Cat)——它高视阔步地行走在一块悬崖上,不料却"和电视观众们一齐发现,它脚底下的地突然离它而去了"。[11]这个印象是很有代表性的。

尽管1989年出版了一部较好的福柯传记,第一次确立了有关他生活和职业的主要事实,但这个人物本身却依旧是个谜,让人捉摸不透。对于"谁是真正的作者"这个天真的问题,福柯的回答是援引塞缪尔·贝克特(Samuel Beckett)的一句问话:"弄清是谁在说话重要吗?"这正是他的个性。朋友们描绘说,这个人极其复杂:灵敏过人,善于自制,沉默寡言时令人尴尬,大笑起来则声震屋瓦——他的笑有时很刻薄,常常是讥讽,富有传奇性色彩。私下里,他对不同的人有着不同的(而且常常是矛盾的)面孔。但在公共场合,他事实上从不谈自己或写自己——至少不是直言不讳地。他极善于躲开出风头的机会,喜欢戴上面

具待在他自己思想的剧院里。“不要问我是谁，也不要请我保持原态，不少人无疑都像我一样，是为藏起自己的面孔而写作的。”⑫

尽管如此，正如他在临近生命终点时所承认的那样，福柯仍是这样一种思想家：他在一种独特的个人冒险旅行中制定思想，当然是用写作的方法，但同时也用他的生活本身。由于反对百科全书派关于人文科学的理想，反对哲学中的先验主张，福柯没有留下（流行的印象与此相反）某种普遍适用的史学方法。那么，他的著作究竟有什么价值呢？它对我们究竟意味着什么呢？应该怎样使用它呢？如福柯所熟知，若对这样一些问题作出独到的回答，则势必会加强那种把“著作和作者”缝在一起的“谜一般的针脚”。如他在接近生命尾声时所勉强承认的：理解一个哲学家著作的关键在于研究那位哲学家的“气质”。而且福柯同意，为说明这种气质的特点，构想“说‘我’的那个人”心中的想像世界，有必要广泛考察论据，不仅要看作者的著作和文章，而且要看他的讲演和宣言书，他给学生留下的印象，他和朋友们分享的回忆，甚至有关他的性爱偏好的情况。⑬

“我相信……一个作为作家的人绝非只在他写的书里做他的工作，”他在1983年这样说道，“而他的主要工作，归根到底也正是处于写书过程中的他自己。一个人的私生活，他的性爱偏好，和他的工作是相互关联的——这不是说他的工作能够解释他的性生活，而是因为**工作既包含了著作，又包含了整个的生活。**”⑭

领会了这些评论的精神之后，我们还应当认真理解福柯的另一观点，它一眼就能让人感到是福柯明确的信念中最惊人和最牵强的部分之一。这个观点便是：一个人的死亡方式，作为他“整个生活”的顶点，仿佛可以在刹那间显示他的生活的“抒情内核”（lyrical core），而这个“抒情内核”，正是理解一个作家“个人的诗意态度”的关键。这并不是花言巧语。在同一本专门研究另一位作者——诗人兼小说家雷蒙·鲁塞尔（Raymond Roussel）的书里，福柯自己最后也透过深入思索一个纯粹的传记事实（即鲁塞尔1933年明显地死于自杀）可能具有的意义，在服用了几个星期的麻醉剂之后，开始陷入强烈的欣快状态。⑮

死亡及其意义，是纠缠了福柯一辈子的谜念之一。他在1954年即已宣称：“死时之所遇，梦之至深处”——那很可能还是一种令人愉快的“人的存在的实

现”。30 年后,已身罹绝症的他还从古代斯多噶派表现出的“求死欲”中汲取慰藉,傻乎乎地援引塞涅卡(Seneca):“让我们从速衰老,让我们从速约定时间去重返自我吧。”在病理解剖学之父比夏(M. F. X. Bichat)的启示下,福柯发现死亡乃是生命的永恒伴侣,它的“白色光辉”时刻潜伏在“肉体的黑箱之中”。而且像写《存在与时间》(*Sein und Zeit*)的海德格尔(Martin Heidegger)一样,他相信只有死亡,才能以其最终的征服确定一个人生明白无误的特性(即确实性)。他在 1963 年写道:“正是在死亡中,一个人才能逃避各种单调乏味的生活,不再承受它们把一切人拉平的影响,从而与他自己融为一体。”随着死亡缓慢的、半隐半现但已清晰可见的临近,愚钝庸俗的生命终于变成一种个性;一条黑边隔离了它,并把自己的真实性风格赋予了它。[16]

大概正是铭记着这一类讨论,吉尔·德勒兹(福柯哲学上的知己、一位可能比任何其他人都更能理解他的思想家)言简意赅地指出:“福柯是用一种和他的死亡观相应的方式死去的,这一点很少有人能做到。”德勒兹甚至提出了一种用心很深的推测:“或许他选择了,就像鲁赛尔一样……”[17]

但是,福柯究竟是怎样死的呢?在好几个月的时间里,他自己生命周围的那条黑边一直隐藏在神秘气氛中,恰如他个人的“抒情内核”。这种可怕的神秘气氛缘何而来?它最后又是如何消散的?回答这些总是需要讲一个情节缠结的故事。但如果福柯是对的——就是说,如果正像他所说,“这种可怕”确实“能使人敏锐地感觉到生命赖以在死亡中发现自己迥异形象的方法”,那么有关他的死亡的一些事实,以及这些事实是怎样为人们所知晓的,反而应当构成一个恰当的出发点,有关他生活的独特“风格”的任何严肃的考察,都应当由此开始:仿佛透过揭示一位死者的“可视的奥秘”,我们或许还可以说明一个仍旧生机勃勃的心灵——一个属于在别的情况下“不可视的真实”的心灵。[18]

1984 年 6 月 27 日,《世界报》重印了他的医生们发表的医疗公报(该公报得到了他的家属的认可)。公报称:“米歇尔·福柯于 1984 年 6 月 9 日住进硝石库医院神经科门诊部,接受进一步检查,因为他的神经病症状由于败血症并发已复杂化。检查结果发现颅内有数块脓肿。经采用抗生治疗,初期效果很好,病情有所缓和,使米歇尔·福柯得以在最后一个星期看到人们对他的新书的初步

反应。"这本"新书"指的就是那部他没能写完的《性史》的第二、三卷,即《快感的利用》(*L'usage des plaisirs*)和《自我的关怀》(*Le souci de soi*)。"此后病情迅速恶化,医治无效,病人于6月25日下午1时15分去世。"⑲

6月26日,《解放报》(该报纸同福柯及其最亲近的同仁们的关系比《世界报》密切得多)上出现了一种稍稍有些不同的说法,随之还出现了一段极其古怪的评论:"他死后谣诼蜂起。人们盛传福柯可能死于艾滋病。似乎一位卓越的知识分子,就因为他同时也是同性恋者(慎重地说,这是真的),就应该成为这种时髦疾病理想的打击对象。"按照《解放报》的说法,由于福柯的病症与艾滋病风马牛不相及,"这种谣传的恶意令人震惊,仿佛福柯这人只能可耻地死去"。⑳

此后一连数日,这家左翼日报都受到读者来信的围攻。许多来信质问:一家名曰"解放"的报纸何以竟不分青红皂白地说艾滋病这样的疾病"可耻"。福柯的一位法国传记作者告诉人们,写这段消息的记者是哲学家的一个朋友,其用意是想制止任何毁损他声誉的运动。㉑

这位记者的努力如果说明不了什么别的,却反映了由艾滋病引起的恐慌。这种病两年前(1982年)才被命名,也只是在这一年的两年前(1982年)才报道了它的第一批病例。正如一位专家所言,"这种医学理论几乎不曾预见过的病症的发现,令人感到了一种从未有过的惊讶。"而更糟的还在后面。"关于这种病与性、血液和毒品有关这一事实的披露,引起了大众的歇斯底里。人们感到这种病不仅'奇怪'(因为它的临床症状和流行病理症状都很奇特),而且是'外来的',来自'陌生人'。它好像是从另一个完全不同的世界闯到人类这个清洁世界里来的,它的故乡贫困落后,居住着各种道德败坏的边缘人。正如一本论述艾滋病的早期著作的书名所明示的那样,它的起因只能是'[一种]来自外界的奇怪病毒'。"㉒

在发达国家分析的第一批病例全都来自加利福尼亚和纽约的男同性恋社区,结果有人推测艾滋病可能是一种"男同性恋癌"。该推测实为谬误。后来又出现了一些病例,先是来自血友病病号,继而发现在用静脉注射器吸毒的人中也有患者,人们这才开始明白:人的体液,无论是精液还是血液,必须在能够进入血流的情况下由一个人传给另一个人,才能构成艾滋病的传染媒介。到1984年春,人们已鉴定出一种新的病毒,而在1986年,一个管理病毒学专门用语的国际委员会正式为之命名,从此它将被称作HIV,即人体免疫缺损病毒(Human

Immunodeficiency Virus)。[23]

所以这不是"男同性恋癌"。它毋宁是一种返归病毒(Retrovirus),其携带者是在吸毒者中互相传递的注射针头上的血液,是医院和血库里的输血瓶和血液制品,是妇女的阴道黏液和男人的精液。传播的渠道变得越来越清楚。例如肛交使病毒得以进入血液。静脉注射针头、外科手术器械、性玩具——所有能刺穿皮肤的东西,都能携带含有这种病毒的小血滴。当然,接触此病毒的次数愈多,则受感染的可能性愈大。

但尽管如此,在1984年6月,有待完成的科研工作还很多。大众传媒中关于艾滋病规模的报导常常不确切,尤其在法国。在此后数年间,大众心态中还一直维持着关于该病的一些粗糙的最初印象(即把它看作落在罪人身上的一种生物学的天罚),一直对这种"外来病毒"忧心忡忡。事实和科学幻想怪诞地交织在一起,迫使太多的艾滋病病毒携带者不得不在两条战线上作战:一方面同一个现代医学尚未制服的不治之症作斗争,一方面还要对付一种关于病因的先验的道德非难。在许多保守派看来,(甚至那位《解放报》记者也显然这样认为),艾滋病如果不是神对各种反自然罪的报应的话,也算得上是一种罪过的标志。即使如一位批评家所言,"这个神非常奇怪,他只惩罚男同性恋者,而不惩罚女同性恋者,只迁怒于使用静脉注射法的吸毒者,而不迁怒于使用鼻嗅法的吸毒者。"[24]

由于这些情况,在罗克·赫德森(Rock Hudson)*于1984年8月(福柯逝世两个月后)公开承认自己患有这一绝症之前,一直没有一位著名人物敢于这样做,这就不难理解了。这个问题仍然带有强烈的感情色彩。公开谈论福柯的死亡方式可能会产生一些不良后果。一些人迷信作为一种隐喻的艾滋病的道义化力量,又自以为掌握着善恶的标准,会由此完全否定福柯的毕生事业。还有一些人,愤懑于同样的道义化力量,又自以为掌握着文化战场的指挥权,会由此反对就这些问题作任何深入的讨论,因为在他们看来,这种讲座是一种虚构的"病理学化论述",它将强化一种最坏的社会陋习。

政治活动家们的疑惧是可以理解的,因为确实存在一些现实的危险。但正如福柯自己在逝世前不久前所强调的那样,试图说出真话是值得的——即使这

---

* 罗克·赫德森,美国著名电影演员和制片人。——译者注

样做有危险。[25]

无论如何,福柯的死亡仍不完全清楚。据一份材料透露,死亡证书原件判定死因是艾滋病。据说,这一消息对福柯的母亲、兄弟姊妹以及哲学家的长期生活伴侣达尼埃尔·德费尔,是一个沉重的打击。照这份材料的说法,这家人要求将死因抹去,生怕某个爱刺探消息的传记作家了解这一真相。[26]

医生们的诊断究竟是何时做出的,无人知晓。福柯是在这场时疫的早期死去的,当时检查对付艾滋病病毒的抗体情况的验血方法尚未得到广泛应用。福柯感觉不好已有一段时间了:一些资料表明,在 1983 年秋天(如果不是更早一些)以前,他就开始担心患上艾滋病了。不过,最后的诊断似乎还是在很晚的时候作出的,大概在 1983 年底到 1984 年初。他就在那时被送进了医院,住院后对抗生治疗反应甚好,这使他得以在法兰西学院讲完他最后一套课程。[27]

他的医生是否向病人透露结果,也不得而知。法国医生不爱透露病人病情的习惯是有名的。而且有证据表明,福柯自己也像许多罹患绝症的病人一样,并不特别想知道所有的事实。有一份材料说,他曾赶走了一位前来和他谈诊断结果的医生,只问了一句:“还有多久?”[28]

福柯的死使达尼埃尔·德费尔处境艰难。他和福柯在一起生活了差不多四分之一个世纪。在最后的日子里,他还分担了福柯死亡的痛苦。但是现在他明白了:无论是医生,还是福柯(如果他知情),谁都没有对他讲过实话。

据他的一位朋友吐露,德费尔私下里感到很愤怒。毕竟,他的长期爱侣也许欺骗过他。使他感到恼怒的还有:福柯没有把他死于艾滋病这件事变成一个公共的、政治的问题。德费尔这位老练的政治活动家一定已意识到:一个教育公众的难得的机会被白白丢掉了。[29]

福柯去世不久,德费尔便着手筹建法国第一个全国性的艾滋病组织——Association 'AIDES(艾滋病协会)。[这个名称是一个双语种的双关语:法文中“aide”的意思是“帮助”,同英文的缩写词“AIDS”结合在一起,一词双关。在法国,艾滋病通称 SIDA——即 Syndrome d'Immuno-Déficience Acquise(后天性免疫缺乏综合症)]。这是一个值得称道的贡献。艾滋病协会在法国,在动员受艾滋病威胁的人们抵御病毒蔓延方面,在向艾滋病患者提供物质和精神支持方面,都发挥了首要作用。但它的存在却无法驳倒关于福柯之死的各种谣传。这些谣传,由于事实依旧没得到承认等诸方面的原因,这时已表现出它们特有的

那种可怕的生命力。[30]

对于福柯之死的冷嘲热讽开始增多。首先,他死在硝石库医院,而这正是他在《疯癫与文明》中研究过的那所医院,那地方在 17 世纪和 18 世纪事实上是一个关押乞丐、妓女、罪犯和狂人的监狱,大革命后又被人道主义改革者们变成了一所疯人院。于是,他刚一去世,就陷入了一个圈套,而套住他的,不是他倾其毕生精力所研究的"真实游戏"之一,而毋宁是一个骗局。在后来的几个月里,在知识分子的闲聊中,福柯这位昔日"芸芸众生"的研究者,被悄悄说成自己就是这种"芸芸众生"中的一员。尤其糟糕的是,他实际上死于一种现代瘟疫,这种瘟疫酝酿着现代的麻风病人,并引起了一种反应,这种反应同他十年前在《规训与惩罚》一书中所讥讽的那种"瘟疫心理"完全类似。福柯称那是"一整套测试、监控和矫正变态人的技术和制度",旨在隔离那些被推断为"罪犯"的人,驱除那种想像中的威胁,那种"'传染病患者'的……叛乱者、罪犯、流浪者、被遗弃者这一类在混乱中来去无定、自生自灭的人们的"威胁。[31]

在福柯逝世两周年即将来临之际,德费尔及其在艾滋病协会的一个道友让·勒比杜(Jean Le Bitoux)认为,该澄清事实以正视听了。他们有一个代理人,这人是一位年轻的美国研究生兼新闻记者,他正计划向美国的男同性恋者周刊《倡导者》(*The Advocate*)发一份题为"巴黎来信"的专稿。该周刊是在加利福尼亚出版的,这个地点非常适宜,因为那正是福柯在他生命的最后十年里经常光顾的地方。[32]

在这篇文章的中间部分(那位记者有意地把消息埋藏在这里,以减弱其影响),勒比杜在得到了德费尔同意的情况下,第一次公开披露了事实。文章说:"艾滋病协会……是福柯的朋友们创立的。勒比杜说,'这些朋友怀念他,立志同这种折磨过他的疾病作斗争。'福柯的死因被公布为'神经错乱',但勒比杜坦率地声称:'他死的方式是一个令人惊恐的信号,是一个最后的启示。它表明福柯是以极大的勇气和镇定面对死亡的,同时它还令[男同性恋社区]想起某种我们已经推动的东西,即一种关心我们自己的事务和我们自己的健康的意识。'"[33]

这一宣布为时已晚。福柯在此之前就已名声扫地。尤其是在一些男同性恋活动家的心目中。一年后,一位名叫让-保罗·阿隆(Jean-Paul Aron)的法国历史学家(他曾一度是福柯的朋友,后来又变成了他的仇敌)公开宣布他的确死于艾滋病,并趁机污蔑这位死者的人格。在承认他攻击福柯一定程度上是出于

单纯的嫉妒之后，阿隆指责福柯对自己的同性恋行为感到"羞惭"，"虽然他的同性恋生活有时过得很疯狂"。这位哲学家拒绝公开承认他有艾滋病，这是"可耻的缄默，而不是一个知识分子的缄默"。㉞

德费尔在《解放报》上著文反击。他忠实地捍卫福柯的遗芳："我和福柯共同生活了 23 年，其间我们在道德方面的看法是共同的。倘若我们是阿隆所说的那种自惭形秽的同性恋者，我就不会创立艾滋病协会了。在他的书里，米歇尔·福柯已把坦白的做法指为权力提问法的内容之一。但他从不看重坦白本身，他总是揭示在其中运作的统治过程。至于其他，我作为 AIDES 主席，就无需对一个因论敌患了艾滋病，就利用坦白和某种羞愧感来攻击他的人作什么评判了。"㉟

在这种暴躁的争执中，处境危险的正是福柯在 20 年前预见过的那些东西，即该哲学家的"看不见的真实和看得见的秘密"。而且正如他所预言(或担心)的那样，他正在义无反顾地透过他自己的死这一特殊情形，去获得"一张不可变换的面孔"，而且这张面孔，正是他很久以来一直在透过他那迷宫般的写作风格力图予以回避的。

"很长一段时间里，他拒绝以一个同性恋者的面貌出现，"让·勒比杜回忆道，"这对他来说很难。但他解释说，如果他被贴上'同性恋知识分子'的标签，他就不会拥有这里和美国的那些听众了。"就为这些原因，福柯在"走出来"问题上的心情是非常矛盾的。但他最终还是"走出来"了，但是以一种用心良苦的独特方式：在他生命的最后几年里，就男同性恋者的性生活和男同性恋者争取权利的斗争问题频繁接受报刊记者的专访，并像勒比杜所指出的那样，"在艰难的诉讼过程中"平心静气地为"所有的男同性恋者和少年恋者"进行辩护。㊱

但福柯的缄默，或许还有一个更为深刻而且晦暗得多的原因。这个原因与同性恋行为无涉(因为他最终毕竟公开讨论过这个问题)，而与艾滋病有关。

1983 年夏天刚过，哲学家便有了一种经常发出刺耳的干咳的毛病。这无疑使他产生了染上此疾的担心。"当时美国人人都在谈论艾滋病，"达尼埃尔·德费尔回忆道，"而且我们的一些常来这里的美国朋友也都谈到这一话题，所以即使他对自己的情况还不太清楚，他心里一定思虑着'艾滋病'这个事实。"德费尔

的确认为福柯在这几个月里很可能已经知道"大限将至"。[37]

虽然人们对艾滋病病毒还缺乏透彻的认识,但社会上对于它显见的危险性的了解却在迅速普及。这种情况在北美男同性恋社区中表现尤甚,那里的底层民众已在设法改变性行为的方式。在先前的几个月里,福柯的一些密友:其中有医生、情人、同性恋者朋友等,已着手实施所谓"安全性爱",并敦促他多多照料自己,注意自己的做法。但福柯没有理睬他们的劝告。接受某种规则的羁縻(尤其是在他旅居旧金山期间),这绝非他的风格。[38]

他于 1975 年首次造访海湾区(Bay Area),从此就被那里盛行的同性恋社区给迷住了。他来西海岸,本是去柏克利的加利福尼亚大学任教的,但他的同性恋同事们很快就把他拉到了海湾大桥那一边的旧金山,拉到了卡斯特罗街和佛索姆区一带。这些地方有着不计其数的俱乐部、酒吧和公共浴室,专门用于迎合许许多多不同的性趣味,支持着大批形形色色的同性恋亚文化,这些亚文化既具有肆无忌惮的公开性,又具有异常积极的试验性,令人叹为观止。这是 60 年代末兴起的同性恋者解放运动的一个后果。旧金山使福柯感到了从未有过的自由自在,因为在这里他可以毫无顾忌地去满足他对于"各种受禁的快感"的持久兴趣。[39]

他在 1979 年、1980 年和 1983 年春重返海湾区,一般都是白天在柏克利活动,晚上去旧金山过夜。而且甚至在他巴黎的朋友为他变糟的健康状况担忧的时候,他还在计划于 1983 年秋去西海岸作另一次旅行。"这不过是肺部受了点感染,"他安慰一个朋友说,"到了加利福尼亚我就会好点的。"[40]

这时,旧金山的同性恋社区对于福柯来说,已成了某种不可思议的"异位"(heterotopia),一种令人瞠目结舌的放纵场所,能使他感到无法形容的快乐。这座城市的无数公共浴室向人们提供了一种令人愉快的"无身份过渡状态";在这里,福柯可以尽情地同他对"势不可当、难以名状、令人毛骨悚然、推动知觉、欣喜若狂的"感觉的终身迷恋进行搏斗,采用"一种纯粹的暴力,一种默默无语的姿态"。在他晚年接受同性恋刊物专访的时候,他直言不讳地谈到了他对"S/M"的特殊兴趣。所谓"S/M",指的是一种经过双方同意的施虐－受虐淫性行为,它在旧金山的一些公共浴室里甚为流行。"我不认为这种性活动热潮是我们深层无意识中 S/M 倾向的泄漏或揭露,"他在 1982 年说道,"我认为 S/M 比这要丰富得多;它能切实地创造出快感的各种新的可能性,人们以前对此竟一

无所知。”[41]

同年，在另一次谈话中，福柯还解释道：“我想，那种在我看来是真实的快感，是极为痛切、极为强烈、极为势不可当的，它能要了我的命。痛快淋漓的快感……在我看来，是同死亡相关联的。”[42]

这一感觉（即快感对他来说是莫名其妙地同死亡相关联的），正如我们将要看到的那样，纠缠了福柯整整一生。各种“势不可挡”、“不可名状”的可能性，即由此在他的作品和行为中涌现了出来，而在 1983 年秋天的旧金山，这些可能性则变得更加势不可挡，更加不可名状了。

在该城市的同性恋社区里，这是弥漫着愁云的几个月。艾滋病病人继续迅速增多，引起了公共卫生部门的严重不安，也吓坏了日益扩大的男同性恋人群。大家都担心自己染上这种病，而这种担心也正在为事实所肯定。越来越多的人在濒临死亡，而他们的医生却站在一边束手无策。医生们仍确定不了这种新病究竟是什么病，仍不清楚它的传播渠道，仍无法延缓它的致死进程。惊恐不安的人们挤满了宣传艾滋病知识的公共课堂，并就怎么办的问题议论纷纷。到 1983 年夏，一些较具社区倾向的非公开的性俱乐部已开始散发有关“安全性爱”的资料。其他的公共浴室则因担心吓跑顾客而不愿散发有关艾滋病的宣传材料，或不愿推动人们采纳新的性行为方式。有鉴于此，越来越多的医生和同性恋社区活动家开始主张严格整顿这些设施，或统统予以关闭。这种事果真发生了，不过是在一年之后，始于 1984 年 10 月。[43]

同时，还有许多爱好性冒险的男同性恋者，他们不知想念谁才好，也不知该如何作出反应，怀疑他们无论怎样做都在劫难逃了。来自 S/M 社区的死亡名单已经很长了，而且看来很可能还要无情地加长。许多人都像福柯那样，感到 S/M 是他们的生命中最积极而富于建设性的力量之一，是一种交感表达许许多多在其他情况下被视为禁忌的冲动的方式，一种获取对这些冲动的控制感的方式。但由于同时出现了可怖的艾滋病，这些生机勃勃的性行为形式已隐藏有可能的致命后果。在这种骇人的情况下，一些人决心改变他们的性生活习惯，——或实行不得已的禁欲，或采取新的节制措施，戒绝性器官的接触，避免体液的交流。但另一些人则不是这样，他们感到惊惶失措了，或感到万念俱灰了（或两者兼而有之），决心破罐子破摔，如后来一位尖刻的目击者所说，“像埃德加·艾伦·坡（Edgar Allan Poe）的‘红色死亡化装舞会’（Masque of the Red

Death)中的浪荡子们一样",继续过他们的性生活。[44]

情况是令人恐惧的,但即使如此,在 1983 年秋天,在旧金山的一些公共浴室里,在一些喜欢从这个角度看问题的人们看来,某些夜晚的场景可以令人们莫名其妙地回想起福柯十年前说过的一些话。当时福柯阐述了中世纪的瘟疫和阴惨的死亡狂欢,而在中世纪作家们的心目中,那是一些和他们相伴随的现象:"法律中止了,禁令解除了,人们对正在逝去的时间表现出疯狂的激动,各种人的尸体被随随便便地混在一起,人人都露出本来面目,抛弃了他们的法定身份和个人外观,听任一种完全不同的真实昭现人间。"[45]

正如这段话的强烈抒情性所暗示的,获取那种被福柯在别处称作"自杀放纵"的感受的可能性,对于福柯有一种非同寻常的魅力。由于艾滋病引起的惊慌还在继续,福柯浓厚兴趣的独特性便显得特别引人注目:男同性恋和 S/M 社区大多数成员决不会这样认识形势。相反,福柯长期以来就把死亡(以及自杀的准备)作为他关心的焦点。他在召唤那种曾被他称作"能容忍诅咒的秘密知识的勇气"的东西时,显然是恪守着他的这一含蓄的终身信念的,这个信念就是:"认识生命,那只能是一种残酷的、还原的而且已经属于阴间的知识的事业,这种知识只希望生命死亡。"[46]

那年秋天,他后来告诉朋友,他回到了旧金山的公共浴室。明知要冒更大风险,他还是再次加入了那种折磨人的放纵,在"最剧烈的痛苦"中颤抖,心甘情愿地埋没自己,突破意识的界限,让真实的肉体痛苦透过这种性行为的"炼金术"不知不觉地融入快感。[47]

事隔数年,法国小说家埃尔维·吉贝尔(Hervé Guibert,他当时是最接近福柯的人之一)在他关于艾滋病的一本小说《献给没有拯救我的生命的朋友》(*À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*)(该小说系根据真人真事写的)中,叙述了他故事里的哲学家在一次秋访加利福尼亚回来之后,怎样"热切地想报告他最近在旧金山公共浴室里的越界行为。有人对他说:'由于艾滋病,那些地方现在一定被人彻底遗弃了。''别傻了,'哲学家回答道,'正好相反,这些浴室现在热闹极了,盛况空前,令人吃惊。'"流传的威胁促使更多的人来到了这里,促使人们更加相亲相爱,更加同心协力:"'往日人们默默无言,而现在大家都说起话来了。我们每一个人都清楚地知道他为什么去那里。'"[48]

然而,米歇尔·福柯究竟为什么要去那里呢?倘若他已经染上了病毒(如

他或许有所怀疑的那样),那他就是在坑害他的一位伙伴。而倘若他的任何一位伙伴带有病毒(这很可能),那他就是在摧残自己的生命。

也许,这正是他自己有意选择的神化方式,他自己独特的"耶稣受难"经历?他所设想的这种接受致命的"爱之病"的行为,真的能够提示他的生命"抒情内核",即那个认识他"个人诗意态度"的关键么?

1983年秋福柯在旧金山到底做了些什么,又为什么这样做,可能永远无从知道了。目前可以找到的证据是不充分的,有时还是有争议的。例如,达尼埃尔·德费尔对埃尔维·吉贝尔留下的关于福柯的总印象提出激烈的反驳,说他的小说是一种恶毒的幻想,毫无价值。但尽管如此,关于福柯最后一次去旧金山是出于对艾滋病及他自己可能死于此疾的问题的关注(如德费尔自己所强调的),似乎仍没有什么疑义。"他非常重视艾滋病,"德费尔说,"当他最后一次去旧金山时,他是把此行当作一次极限体验来看待的。"[49]

"体验"(或经验)一词意义含糊,但对于理解那种把福柯的死亡、生活和工作联系在一起的"神秘针脚"至关重要。在生命快要结束的时候,他给"体验"下了这样一个简单的定义:一种"能够而且必须被思考"的存有形式,一种经由"真实游戏"被"历史性地确立了的"形式。[50]

本着康德的态度,福柯常常从这些游戏的"积极性"方面来对它们加以分析。他说的"积极性"似乎包含有这样的意思,即某些思维方式是如何透过体现某种推理风格来整理存有的某个方面,或确定某个知识领域的。一种思想体系,在它的各个命题的真伪受到彻底检查的时候,便能获得这种意义上的"积极性"。例如,在《临床医学的诞生》(*Naissance de la clinique*,1963)和《词与物》中,福柯阐述了临床解剖学、经济学、动物学、植物学和语言学各自在19世纪的成长历程,怎样明确地形成一套套具有内在逻辑性的"论述",并由此构成一个个新学科,在"实证的"(或"科学的")知识的所有这些分支中规定人们的研究方法。而且在生命行将结束的时候,福柯还在他的《快感的利用》和《自我的关怀》中研究了这一问题,即从苏格拉底到塞涅卡的古典思想家们怎样精心制定了他们自己更具个人色彩的"真实"管理法(regimens of "truth"),以求为他们的生活建立理性的圭臬和适当的平衡,以求透过调整生活行为来使自己成为某种"积

极的"(或"善的")东西。[51]

与此形成鲜明对照的是,福柯作为文艺鉴赏家,本着尼采和法国 *philosophe maudit*(遭诅咒的哲学家)乔治·巴塔耶(Georges Bataille)的精神,对于从另一方面(他常常称之为体验的"消极性")探讨体验也很感兴趣。这种探索涉及人类生活的一些似乎蔑视理性认识的方面。例如,在《疯癫与文明》一书中,当他谈到戈雅(Francisco de Goya)混乱的想像力、萨德(Marquis de Sade)残酷的色情狂想及奥尔多(Antonin Artaud)疯狂的言语不清的时候,他就抽去了所谓的"某种能够而且必须被思考的东西",某种令人震惊和迷乱的东西,从而使之成为一种神秘的、能让人发生变化的体验。[52]

想到有可能改变自己,福柯干劲倍增。他主动地找出了具有潜在变换功能的"极限体验",特意把自己的心智和肉体推向断裂点,承担起这样一种风险,即"一种牺牲,一种实际的生命牺牲"——如他在 1969 年所指出的,"一种自愿的被湮没,它不必在书里得到描述,因为它就发生在作家的生命之中。"[53]

在 1981 年的一次极富启示性的谈话中,他比较详细地描述了某些极端的情欲形式对他的吸引力。他觉得,这些情欲形式暗中把一种毁灭性的"受虐-快感",一种毕生的自杀准备,同用"完全不同的眼光"看世界的能力(这是由某些具有潜在自杀性但也具有神秘启示性的强烈的分化状态所赋予的)联系起来了。借助心醉神迷、奇想联翩,借助艺术家的狂达放纵,借助这种最折磨人的苦行、这种放荡不羁的施虐受虐淫性行为探索,人们似乎有可能突破(尽管为时很短)意识与无意识之间、理性与非理性之间、快感与痛苦之间,最后还有生与死之间的界线,由此清楚地剖明:那些对于"真伪游戏"至关重要的区别本是何等的灵活圆通、变化无常。[54]

在这个断裂点上,"体验"成了一个充满狂暴、无定形的力量和混乱的地带。他在《话语的秩序》(*L'ordre du discours*,1971)中称之为 *l'espace d'une extériorité sauvage* 即"野蛮外在性的空间"。此前的历史学家很少能像福柯那样,在这种"无人之乡"感到如鱼得水。他似乎常常把自己看作"秘密知识"的一名模范寻求者,一名真正尼采式的英雄,他在高处危险地走着钢丝,报告着"黎明曙光"的出现,毫不畏惧地指示着通向"未来思想"的道路。[55]

但也可能正像福柯自己在另一些时候所暗示的那样,他只不过是个唐·吉诃德式的傻瓜,一只懂哲学的菲力猫,被迫用一种痛苦的方式来学习重力定律。

他在 1976 年这样写道,“一个人,如不由自主地为阴暗的性热狂所驱使”,会由此成为“某种误入歧途的变态人”。既然如此,那么这个人的死,尽管富有启示性,也就可以被单纯地看作“羞辱的超自然回归,一种对向反自然状态遁逃行为的报应”。[55]

尽管他对于自己的这种兴趣(即用非同寻常的肉体感觉和改换了的意识状态来做试验)有一些可以理解的疑虑——福柯在他生命的最后十年里仍不止一次地强调指出,他的全部作品,不论好坏,都出自他个人对体验的迷恋。

如在 1981 年,他在同迪迪埃·艾里邦(这位记者后来成为他的第一个传记作者)的一次谈话中,发表了一段富有启示性的议论(倘若没有这段议论,这篇访谈录就会显得枯燥无味了)。“每当我试图做理论研究的时候,”福柯说,“这种研究总是以自我的体验的某些元素为基础的。”他在硝石库医院的病床上最后一次答记者问时,也说了差不多同样的一些话。当时他坦白说,在以前的几本书里,他使用了“多少有点修辞性的方法,为的是避开一个基本的体验领域”——即主体、自我、个人及其行为的领域。不过事实上,他的每一本书,作为“一部自传的某个片段”,都可以被看作一种“供人们研究、规划和整理的体验场地”,只是人们在做这些工作的时候,切不可忽略这位作者(他用自己的“生活本身”来检验他的“天性”和知识)身上那个先前被遮蔽的领域。

在 1978 年同意大利记者杜齐奥·特萨巴多里(Duccio Trombadori)的一次谈话中,福柯指出他对“体验”的毕生关注具有三个关键的意义。其一,是他的著作“没有连续而系统的理论‘背景’”或方法规则。其二,用他的话说就是,“我写的书,每一本都是(至少部分地是)某种直接的个人体验的产物”,这种体验涉及“癫狂,涉及精神病医院,涉及疾病”,而且“还涉及死亡”。第三个意义更为复杂。福柯承认说,即使从某种具有个人转换功能的“极限体验出发”,也“有必要开启通向某种转变、某种变形的道路。这就不止是个人的事了,它势必牵涉到他人”。由于这一原因,他总是力图用某种方式把他自己的全部体验,“同一种集体的习惯、一种思维方式”连接起来。他就是这样在他生活的不同时期,玩着结构主义的、毛主义的和最肤浅的无人称式古典语文学的各种语言游戏。然而即使在这个公开的层面上,他强调指出,在“‘极限体验’和‘真实历史’的关系”方面,对于许多使读者们感到困惑的问题,仍然只能透过研究“我的生活中某些插曲的具体情节”来加以解决。[56]

“**我的话并无客观价值**,”他以能够化解敌意的坦诚总结道。但是,透过“极限体验”这一放大镜来看,他的言谈和文章或许仍能够“帮助人们弄清他想说明的各种问题及其后果”。[59]

照此看来,福柯对于“体验”及其极限的终身关注,反映的并不仅仅是一位哲学家的真实寻求的某个方面(它颇具戏剧性而且常常搅得人心神不宁)。它还暗示了一种新的方法,人们可以用这种方法来研究他的主要著作,评估它们的意义,并重新考察:一位公开宣称已“超越善恶”的深刻的现代怀疑论者,究竟是怎样处理哲学的使命、政治承诺的作出及某种公共“自我”的塑造之类问题的。同时,从“体验”的角度透视福柯的毕生事业,还可以在当代关于人类“权利”包括“标新立异的权利”的意义,关于社会不应加以管束的人类行为的范围,以及更一般的关于理性的能力、语言和人类本性的许多争论中,注入一种新的洞察力。

即使在他一生最疯狂的时候,福柯也从未停止过思考,从未停止过探索他自己的一些积极和消极体验的意义,既分析它们的系谱,也分析它们历史性地构成的前提和极限,总是兜着圈子回到康德提出的四大问题:我能知道什么?我应该做什么?我可以希望什么?人是什么?

正如他在1984年春天完成的一本书里所暗示的,他自己的书实际上是在探索一系列同康德这些总是相类似的问题。他询问:“当一个人发觉自己疯了的时候,当他认为自己有病的时候,当他自忖是一个活着的、说话的、干活的人的时候,当他把自己当做罪犯来审判和惩罚的时候,这个人是透过什么真实游戏来潜心思考他的存有的?”[60]

这些问题可能是由他自己不寻常体验的特殊性所引起。但正如他有一次谈起雷蒙·鲁塞尔时所说的,这个人的“苦闷”,以及他个人关于理性、语言和人类本性可能存在局限性的发现,“已使他的病成了我们的麻烦”。[61]

福柯关于鲁塞尔的书很多方面都有助于说明他自己显见的“苦闷”;他对那些常常被称作“疯狂”、“病态”或“犯罪”的体验形式怀有终生的兴趣,而这种兴趣后面的奇妙冲动,或许也可以由此得到较清楚的解释。例如,思索着福柯在旧金山可能同艾滋病交接的“极限体验”的含糊性,可以令人们想起福柯自己曾

怎样地在鲁塞尔最后行为的问题上踯躅不前。鲁塞尔死于药剂过量,这件事的发生究竟是偶然的还是蓄意的,迄今仍无定论。他的尸体躺在一扇门的门槛边,那扇门通常是敞开的,而那天却从里边被锁上了。这门难道是被深知"必死无疑"的鲁塞尔自己"小心地关上的"?然而,福柯心想,难道在这位艺术家自己的作品里,就没有什么东西,或什么地方,能够提供一个既为他、也为我们打开这扇门的秘诀?只有打开了这扇门,人们才能够透彻地了解这样一个人物;他步履蹒跚地从孩提经验中走来,为"重新发现这些经验的明确性"而终生求索,为找回他失去的某种东西服用麻醉剂,试图透过那种强烈的欣快状态来掌握他的真实和他的秘密,"总是徒劳无功,只是在最后一夜才如愿以偿"。[62]

可能鲁塞尔是在癫狂发作的状态下故意把自己锁起来的。也可能他最后恰恰由于自己潜在的自杀行为而醒悟了,改变态度了,他的死纯属偶然事故——他曾极力转动那把本来可以使他最终获得自由的钥匙,但是没有成功。那把钥匙,可能也正是他在自己写的每个字中都力图掌握的,只是他同样也未成功。

"一个人写作,是为了把自己变成另外一个人,"1983 年秋,福柯在一次谈话中解释他对鲁塞尔的迷恋时说道。"你知道,对他来说写作无非如此!他写了一段漂亮的文字,其中说到他在写完他的第一本书之后,曾期望自己第二天早上会光芒四射,期望街上的每个人都能知道他写了一本书。这就是一个作者的暧昧的欲望。事实确是这样,一个人写的第一本著作既非为他人所写,也非为说明自己是谁而写……'人们'有一种透过写作行为改变自己存有方式的企图。[鲁塞尔]所观察、信奉、寻求并为之蒙受巨大磨难的,正是他的存有方式的这种转变。"而且他还不只是透过他的写作来进行这些活动的。[63]

在福柯最后的两本书里,他显然也在为"把自己变成另外一个人"而写作。这两本书主要阐述了关于自控与节制、和谐与美的古典理论。他解释说,他写这些书是为了"摆脱自己",即为了让自己离去,或用更符合语言习惯的方式来说(法文原话为"*se déprendre de soi-même*")是为了失却一个人对他的自我的爱好。[64]

这最后两本著作的散文风格,迥异于以前写的几乎所有东西,反映了论述的主题,论述风格清澈明朗、严肃认真,显得十分协调。似乎福柯是把自己当成一个老朋友来观察的,"甚至在写作行为方面都在寻求一种新的、失去了性特征

的严肃性”。[65]

福柯的工作正在接近终点,而他的生活,恰如鲁塞尔的生活一样,也正在以一种含糊不清的样式趋于结束。好像他终于已经掌握了一种致命诱惑的全部意义,尽管为时太晚。对于这种诱惑,福柯在近十年前,即在艾滋病还远未成为看得见的威胁的时候,就作过了鉴别。他说:“浮士德契约的诱惑已由性的安排注入我们体内。现在的浮士德契约是这样的:用全部生命换取性爱,换取性爱的真理和统治权。为性爱而死,死得其所。”[66]

这一由历史划定了界线的“野蛮外在性”空间,拥有一种巨口大开的虚空。在图示这一虚空的时候,能否找到某种有可能把精神拖离这种空穴、使之退避死亡的力量。[67]提出这个问题的,当然不仅仅是福柯独特的性生活体验。福柯清楚地知道,这是一个更具普遍性的问题,它是由我们这个发明了死亡营和总体战的世纪提出来的。正是这个问题促使福柯在他最后的几本书里对苏格拉底和塞涅卡的答案进行了深入的思考。也正是类似的问题曾促使福柯的先驱者们极力搜求某种道德的罗盘。或许萨特的寻求是以失败告终的,那么福柯的呢?

达尼埃尔·德费尔常常想起他在福柯最后的日子里去硝石库医院作的一次探访。当时福柯《性史》的第二、三卷刚刚出版。“你知道,”德费尔回忆道,“已经到了最后时刻了。就在他去世的前几天,我告诉他说,‘如果真是艾滋病,你最后的两本书就真成了《恶之花》(*Les fleurs du mal*)了,’因为你知道,波德莱尔这本书写的就是他自己的性生活和梅毒。”[68]

据他回忆,福柯听后竟眉开眼笑,说:干吗不呢?

1984年6月29日上午,福柯去世4天后,已故哲学家的朋友和崇拜者们聚集在硝石库医院后面的一个小院里。他们前来参加一种法国传统的遗体告别仪式。那是棺材被搬离太平间的时刻。这种仪式常常是人们相互问候和逗乐的场合。但在那个阳光明媚的上午,小院里鸦雀无声。[69]

至少有一位著名的送葬者后来承认,他当时“模模糊糊地有点窘迫,想离开那里,但又只想偷偷地溜走”。[70]然而在那水泄不通的人群里,这简直就不可能。关于这次仪式的消息,起初只通知了朋友们,但后来被《世界报》公开了。结果

来了好几百人，而那院子太小，无法宽宽松松地容纳这么多的人。老朋友们对于如何记录这一事件感到不大清楚，便挨挨挤挤地在人群中寻找熟悉的面孔。雅克·德里达来了，福柯在法兰西学院的一些著名的同事也来了，其中有保罗·韦纳、皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)和乔治·杜梅泽尔(Georges Dumézil，研究古代宗教的历史学家，他为推进福柯的事业而做的工作，决不少于任何一个人)。身为作曲家的福柯的另一个老友皮埃尔·布雷(Pierre Boulez)，还有法国司法部长罗贝尔·巴丹特尔(Robert Badinter)，都前来向他表示最后的敬意。现已无声无息的左派斗士和旧情人、亲朋好友、著名出版商、影星挤在一起。伊夫·蒙当(Yves Montand)和西蒙娜·西尼奥雷(Simone Signoret)这两位常在游行队伍中和福柯并肩前进的老行动主义者，也都出席了仪式。西尼奥雷显然受到了很大震动，表情悲伤。事实上，许多人对福柯的猝死都缺乏心理准备。

人们等待着棺材的出现。那一片肃穆，本来就已令人窒息，随着时间的流逝又变得愈益凝重。

在院内靠近停尸房的一个角落里，吉尔·德勒兹登上一只小箱子，开始用一种颤抖的、低得几乎听不见的声音读一份文件。

文件里的那些话是德费尔挑选的，摘自福柯《性史》第二、三卷的那篇干巴巴的序言——他的最后几篇文章之一。这些话很像是一种概括，它阐明了这位大思想家的投身极限体验的"耶稣受难"举动究竟妙处(亦即苦处)何在：

> 至于我的动机，那很简单。我希望它在一些人看来是自足的。这就是好奇心，一种绝无仅有的好奇心，它是值得人们去加以满足的，哪怕执拗一点也行。这种好奇心无意于找出任何适合知道的东西去加以玩味，而毋宁是要让人们摆脱他们自己。求知的顽强决心如果只保证了认识的获得，而保证不了认识者以某种方式和在可能的程度上发生偏差，又有何益?
>
> 生活中常常有这样的时刻，这时绝对必须知道人们能否用非常规的方式来思想，能否用非常规的方式来观察，——如果人们打算继续观察和思考的话。
>
> 人们会说，这些同自己玩的游戏只需在幕后继续；这些游戏至多只是那种准备工作的一部分，这种准备工作一旦有了结果就会自我抹消。但

是,既然如此,当今的哲学(我指的是哲学活动),如果不是关于它本身的批判性思考,又该是什么呢?而且,如果这种哲学仍只在乎证明人们已知的事物有理,而不在乎去弄清楚怎样和在什么限度内有可能用异样的方式思考,它又能是什么?⑦

仪式结束了。人群踌躇了片刻,便开始散去。灵车则开始了返回普瓦图省(哲学家的诞生地和最后归宿)的漫长旅程。它载着遗体,驶上街道,转过街角,不见了。

题 记

勒内·夏尔,"死亡的同伴",见《全集》(巴黎,1983)第363—364页。"有些生物/人具有某种不为我们所知的意义。他们是谁?他们的秘密隐藏在最为深邃的生命奥妙之中。当他们向它靠近,生命却将他们毁灭。但是,那被他们窃窃私语唤醒的明天,却将他们转变和创造。啊!这极端的爱的迷津!"英译本见《勒内·夏尔语案》"死亡的同伴",玛丽·安娜·考斯(Mary Ann Caws)和乔纳森·格里芬(Jonathan Griffin)(Prhcetrn,N.J.,1976),第159页。

注 释

① "主体与权力"(The Subject and Power)(1982),载BSH,第211页。参见迈克尔·唐纳利(Michael Donnelly)等:"星宿福柯"(La planète Foucault),《文学杂志》(*Magazine littéraire*)总207期(1984年5月),第55—57页。

② 有关福柯去世的吊唁文章,参见:《世界报》1984年6月27日(韦纳),《新观察家》1984年6月29日(达尼埃尔,布劳代尔),《解放报》1984年6月30日—7月1日(12版副刊)及《解放报》1984年6月26日。

③ "癫狂只在社会中存在"(谈话),《世界报》(1961年7月22日),第9页。参见罗贝尔·马乔里(Robert Maggiori):"米歇尔·福柯:关于捷径的一种思考"(Michel Foucault, une pensée sur les chemins de traverse),《解放报》(1984年6月26日),第2页。

④ MC,第398页;英译,第387页。

⑤ SP,第22、23页;英译,第16、18页。

⑥ VS,第 62 页;英译,第 45 页。

⑦ NC,第 176 页;英译,第 172 页。

⑧ MM,第 54 页;参见 MM*,英译,第 83 页。我对"萨特一代人"的理解源出詹姆斯·韦尔金森(James D. Wilkinson):《欧洲知识分子的抵抗》(*The Intelectual Resistance in Europe*)(Cambridge, Mass., 1981)。

⑨ 参见"作者是什么?"(Qu'est-ce qu'un auteur?),《法国哲学学会会刊》(*Bulletin de la société française de philosophie*)(1969 年 7—9 月),第 89、92、93 页;英译,载 LCP,第 131、135、136 页。如福柯所指出的,对"论述创立者"的观点不可避免的"曲解",不可避免地引起向作者的著作(以及生活)的返归。

⑩ 劳伦斯·斯通(Lawrence Stone):"我和福柯的一次谈话"(An Exchange with Michel Foucault),《纽约书评》(*The New York Review of Books*)(1983 年 3 月 31 日),第 42 页。杰拉尔德·魏斯曼(Gerald Weissmann):"福柯和丑女人"(Foucault and the Bag Lady),《医院实践》(*Hospital Practice*)(1982 年 8 月)。

⑪ 麦基奥尔(J. G. Merquior):《福柯传》(*Foucault*)(London, 1995),第 160 页。参见斯通:"我和福柯的一次谈话",参见注释前文;阿莱特·法尔热(Arlette Farge):"面对历史"(Face à l'histoire),《文学杂志》总 207 期(1984 年 5 月),第 40—42 页。关于对标准的要求,参见南希·弗雷泽(Nancy Fraser):"福柯论权力"(Foucault on Power),载《蛮横的作风》(*Unruly Practices*)(Minneapolis, 1989),第 33 页。关于菲力猫,参见米歇尔·德·塞尔托(Michel de Certeau):"语言的黑日:福柯"(The Black Sun of Language: Foucault),载《反常现象研究》(*Heterologies*)(Minneapolis, 1986),第 183 页。

⑫ "作者是什么?"(1986),参见注释前文,第 77 页;英译载 LCP,第 115 页。AS,第 28 页;英译,第 17 页。亦可参见米歇尔·德·塞尔托:"福柯的笑"(The Laugh of Michel Foucault),载《反常现象研究》,第 193—198 页。该传记即迪迪埃·艾里邦《福柯传》(*Michel Foucault*)(Paris, 1989);英译:《福柯传》,贝齐·温译(Cambridge, Mass., 1994)。

⑬ "作者是什么?"(1986),参见注释前文,第 93 页;英译见 LCP,第 136 页。AS,第 28 页;"政治与伦理:一次访谈"(Politics and Ethics: An Interview, 1983),载 TFR,第 374 页。参见"J. P. 理查的马拉美",《年鉴》1964 年 9—10 月号,参看第 997—998、1000 页。该文为理查德的著作《马拉美的幻想世界》(L'univers imaginaire

de Mallarmé)作了有力的辩护。文中,福柯讨论了文学分析的"新目标",这个新目标是由19世纪以来新发现的档案材料所开启的,其中尤其包括一些著作的提纲和草稿,以及有关作者生平的传记式的证据。在福柯看来,理查德这部著作的巨大功绩就是它在处理这个新的"文献总体"时所采取的灵活巧妙的方式:"在他的分析中,马拉美既不是纯粹的语法主体,也不是深度心理学主体;毋宁说,他是一个在其著作、信函、草稿、提纲、个人隐秘(les confidences)……中述说'我'的人。"

⑭ "和米歇尔·福柯的一次谈话"(An Interview with Michel Foucault)(1983),载RR;英译,第184页(着重号是我强调的)。

⑮ 参见RR,第10—12页;英译,第3—5页。参见"作者是什么?"(1969),前引书,第78页;英译见LCP,第117页:如果我们想解释"作家的标志",我们就必须"掌握死亡在写作中所起的作用"(在第三章里,我们将看到,这是福柯和莫里斯·布朗肖的共同信念)。

⑯ RE,第71—72页;英译,第54页[福柯在这里明确地谈到了死亡和"确实性"(authenticity)问题]。"作为一种自由实践的自我关怀的伦理学"(1987年的谈话),载TFF,第9页。NC,第169、170、175—176页;英译,第165、166、171页。参见马丁·海德格尔:《存在与时间》,约翰·马克加里(John Macquarrie)和爱德华·罗宾森(Edward Robinson)英译,(New York, 1962),第302—303页。

⑰ 吉尔·德勒兹:《福柯传》(*Foucault*)(Paris, 1986),第102、106页;英译:《福柯传》,肖恩·汉德(Sean Hand)译,(Minneapolis, 1986),第95、99页。

⑱ NC,第176页;英译,第171页。德尼·奥利耶(Denis Hollier)写过一篇文章,对其中的某些主题进行了探讨:参见"上帝的名言:'我死了'"(Le mot de Dieu: "Je suis mort"),载MFP,第150—165页。

⑲ 《世界报》,1984年6月27日,第10页。

⑳ 《解放报》,1984年6月26日,第2页。

㉑ 艾里邦:《福柯传》,第351页;英译,第327页。

㉒ 米尔柯·格麦克(Mirko D. Grmek):《艾滋病史》(*History of AIDS*),Russell C. Maulitz和Jacalyn Dufflin英译,(Princeton, 1990),第4页,参阅莱博威治(J. Leibowitch):《一种来自外界的奇怪病毒》(*Un virus étrange venu d'ailleurs*)(Paris, 1984)。

㉓ 格麦克:《艾滋病史》,第70页。我要感谢我的妻子萨拉·明登(Sarah Mind-

en)——作为一位亲身参与艾滋病研究的医生,她向我概括介绍了关于 HIV 病毒的最新医学研究成果。

㉔ 关于法国传媒有关艾滋病的早期宣传,参见米切尔·波拉克(Michael Pollak),《同性恋者与艾滋病:一种流行病的社会学》(*Les Homosexuels et le SIDA: Sociologie d'une épidémie*)(Paris, 1988),主要参看第 144—151 页。关于艾滋病是一种"男同性恋者癌"的误传,在法国的影响比在美国要持久一些。段末引用的这段话来自批评家拉比·朱利亚·纽伯格(Rabbi Julia Neuberger)写于 1985 年的《守护者》(the Guardian);引自西蒙·沃特尼(Simon Watney),《管制欲望:色情业,艾滋病与传媒》(*Policing Desire: Pornography, AIDS and the Media*)(Minneapolis, Minn., 1987),第 3 页。

㉕ 参见"论述和真实:'说真话'的疑难"(Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia),福柯 1983 年秋柏克利讨论班记录稿(未经本人审阅,也未公开发表),约瑟夫·皮尔森(Joseph Pearson)编,(Evanston, Ill., 1985)。在这些讨论班里,福柯像在自己的最后几堂课里一样,强调了说真话的危险性,尤其是当说真话可能触犯政治上的既得利益者,或触犯那些害怕说真话会使自己名誉扫地的人的时候。

㉖ 埃尔维·吉贝尔:《献给没有拯救我的生命的朋友》(Paris, 1990),第 110 页;英译,同名书(*To the Friend Who Did Not Save My Life*),琳达·科弗代尔(Linda Coverdale)译(New York, 1991),第 97 页。关于吉贝尔这部影射小说的史料价值,参见第 11 章。

㉗ 参见艾里邦:《福柯传》,第 348—349 页;英译,第 325—326 页。参看吉贝尔:《献给没有拯救我的生命的朋友》,第 31—33 页;英译,第 23—25 页。

㉘ 同上,第 32—33 页;英译,第 24 页。

㉙ 参见埃德蒙德·怀特(Edmund White)1990 年 3 月 12 日的访谈。在公开场合下,德费尔矢口否认任何类似的情感,我认为就这一点对他提问是不合适的(或是没有成效)。(关于德费尔的正式立场,注意他在 1987 年对让—保罗·阿隆的回应的措辞,下文有转载。)然而,在 1990 年 3 月 25 日我对他进行的访谈中,德费尔的确明确说过,他是一直到福柯死后才知道福柯患有艾滋病的。

㉚ 关于德费尔和 AIDES,参见热拉尔·考斯科维奇(Koskovich):"巴黎来信"(Letter from Paris),载于《倡导者》(*The Advocate*),1986 年 3 月 4 日,第 31—32 页。

关于公开流传的最耸人听闻的谣言的例子,参见卡米利·帕戈里亚(Camille Paglia),"Junk Bonds and Corporate Raiders: Academe in the Hour of the Wolf",载于《*Arion*》(1991年春季卷),第195页:"福柯之果酿造出的是苦酒。他是没有莎乐美的希律王。这是一个精神残损的男人:根据可靠消息,我听说了福柯在得知自己患艾滋病以后的公共行为;如果这些消息属实的话,福柯就该受到每一个有德者的谴责。"有关此谣言及其虚假性质的更多情况,参见上文作者的后记。

㉛ SP,第200—201页;英译,第198页。

㉜ 该记者即热拉尔·考斯科维奇,我在1989年9月30日采访过他。他还慷慨地让我听过他当初与让·勒比杜谈话的录音带。

㉝ 考斯科维奇:"巴黎来信",《倡导者》(1986年3月4日),第31页。参阅1989年9月30日考斯科维奇访谈录。

㉞ 让—保罗·阿隆,"我的艾滋病"(Mon Sida),《新观察家》,1987年11月5日,第44页。在他的《现代人》(Paris, 1984,第216—233页)一书里,阿宏把福柯描绘成一个非常下流的家伙,"脾气乖戾","反复无常",总是想方设法地引诱好看的男孩子。尤其见第219—220页:"这个对支配吹毛求疵的人本质上渴望支配[世界]。我把他想像成15世纪一个天生的审查官……他扮演僧侣的角色[例如,萨佛纳罗拉](萨佛纳罗拉[Girolamo Savonarola],1452—1498,意大利改革家,多明我教会的僧侣,拥有大量追随者,1494年将梅第奇家族逐出佛罗伦萨。后来因批评教皇亚历山大六世而被逐出教会并处死——中译者注),火烧邪恶之物,为基督君主开拓疆土,反对异教徒,统治佛罗伦萨……"阿宏对福柯所作的这番漫画式描绘,虽然用心卑劣,但也不无趣味,因为它显然是行家的手笔。

㉟ 达尼埃尔·德费尔:"'贼喊捉贼'"('Plus on est honteux, plus on avoue'),《解放报》(1987年10月31日—11月1日),第2页。注意德费尔怎样在他的第一句话中从"我们"悄然变成了"我"——如果"我们"感到了羞耻,"我"就决不会创建AIDES协会了……但是,受到争议的自然不是德费尔的羞耻感。他在福柯死后企图辩明福柯并无这种羞耻感,似乎很难说得通。

㊱ 让·勒比杜:"真正的福柯"(The Real Foucault),《纽约人》(*New York Native*)(1986年6月23日),第5页。

㊲ 德费尔1990年3月25日的谈话。在和迪迪埃·艾里邦的一次谈话中,保罗·韦纳声称他在福柯死后见过他在1993年11月写的一则日记,其中说道:"我

知道我有艾滋病，但我的歇斯底里使人将它抛在了脑后”(参见艾里邦《福柯传》，第348页——这段话在艾里邦该书的英文版和经过修订的法文第二版中被删去了)。德费尔激烈地否认福柯写过这样的日记。这一点看来是清楚的：在1983年间，福柯曾向美国和法国的一些人表达过他日渐增长的对艾滋病的担心。可参见本书第十章末尾所述福柯1983年春在柏克利同米勒及菲利普·霍尔维茨(Philip Horvitz)的谈话。

㊳ 在1981年至1984年间，福柯周围有不少医生和学术界朋友，他们了解这个折磨同性恋者的神秘的新病种的最新情况。埃尔维·吉贝尔在他关于艾滋病(和福柯)的影射小说的第20章中，提到了福柯和贝尔纳·库什内(Bernard Kouchner)及其他一些热衷于政治活动的医生和知识分子组织的研究小组：该小组在塔尼埃医院聚会，当时法国最早的一些艾滋病患者正在那里接受治疗。他“在开会时总是咳得非常厉害”，吉贝尔写道，但“他却拒绝看医生，直到这一会诊活动的负责人说出了他对这种不断干咳的担忧之后，他才不再坚持了”。福柯的病情显然就是这样迟迟才被诊断出来的。(参见吉贝尔：《献给没有拯救我的生命的朋友》，第31—33页；英译，第23—25页。)关于福柯对不断增加的艾滋病及其危险的存在证据的反应，参见汉斯·斯拉格(Hans Sluga)和米勒(D. A. Miller)的回忆，本书第十章对此有详细叙述。吉贝尔记得，早在1981年他在和福柯的谈话中就提出过一种新的“男同性恋癌”的可能性：他一提到这个问题，福柯立即放声大笑：“仅仅袭击同性恋者的癌症，不，好得难以置信，我会笑死的！”[参见吉贝尔：《献给没有拯救我的生命的朋友》，第21页(英译见第13页)。在1990年3月16日的电视节目“Apostrophes”中，吉贝尔讲了完全一样的故事，这一次直接用了福柯的名字。埃德蒙德·怀特回忆了他和福柯在巴黎的一次类似的谈话，也是在1981年。]

㊴ 关于旧金山同性恋社区活动及福柯的参与，我在第八章中作了详尽的讨论。

㊵ 卡塔利娜·冯·毕劳(Katharina von Bülow)：“反驳是一种职责”(Contredire est un devoir)，《争鸣》(*Le débat*)第41期(1986年9月—10月)，第177页。

㊶ 福柯关于“heterotopia”最有名的定义(即认为那是一处与utopia正相反的地方，那里“言语被当场止住”，传统知识的令人宽慰的确实性发生了消解)，参见MC，第9—10页；英译，第xviii页。关于各种能当场止住言语的极端体验(“势不可当的、不可名状的、……令人销魂的”，等等)，参见“无穷尽的语言”(Le langage à l'infini)，《泰尔盖尔》(*Tel quel*)第15期(1963年8月)，第48—49页。关于“那些封

闭的、狭小的、亲密的团体(人们在那里享有只与单性有关的奇怪的幸福,这种幸福既是强制性的又是被禁止的)"的令人愉快的"过渡状态",参见HB英译本的"导言",第xiii页。关于S/M,参见"一次谈话:性爱、权力和身份政治"(1982),《倡导者》(1984年8月7日),第43页。

㊷ "一次谈话"(1982),载PPC,第12页。

㊸ 关于同性恋者在这几个月里对艾滋病的反应的最为人们熟知的资料,可惜不完全可信,因为其编者对该社区中最热衷于性冒险的成员们怀有偏见。但尽管如此,如果能用批评的眼光去读的话,兰迪·舍尔茨(Randy Shilts)的《这帮人还在玩》(*And the Band Played On*)(New York, 1987)仍然是一份极有价值的资料。对上书的一个有力的批评,参见道格拉斯·克里普(Douglas Crimp),"如何在流行病中享用混乱?"(How to Have Promiscuity in an Epidemic),收录于道格拉斯·克里普主编的《艾滋病:文化分析,文化批评》(*AIDS: Cultural Analysis, Cultural Criticism*, Cambridge, Mass., 1988),第237—270页。克里普的论文有效地指出了同性恋社区在普及"安全性爱"的实践中担当的主导角色。早期这些"安全性爱"的努力出现的时间并不清楚;但1983年初,在旧金山那些同性恋活动家圈子中,这些努力开始成为非正式实践;是年5月,港湾区域一群医生公布了他们第一套公共指导方针。关于这几个月同性恋社区的动员情况,还可参见辛迪·帕顿(Cindy Patton)观点尖锐、具有前瞻性的争论:《性与病菌:艾滋病政治》(*Sex and Germs: The Politics of AIDS*, Boston, 1985),其中,作者敏锐地把"性爱恐惧症"(erotophobia)作为有关艾滋病的广泛公众反应中一个关键文化因素加以讨论。在旧金山,最初(1983年5月)发起关闭公共浴室运动的最杰出的同性恋活动家是拉里·小约翰(Larry Little-John),这方面的材料(同时也是确证、纠正舍尔茨的材料)参见罗纳德·贝耶尔(Ronald Bayer)有关公共浴室的冷静历史分析,《私人行为,社会后果》(*Private Acts, Social Consequences*, New York, 1989),第20—71页。(值得指出的是,舍尔茨本人较早公开地建议过关闭公共浴室,这部分解释了他的论述中那种"我告诉过你"的自以为是的论调。)最后但并非最不重要的,我必须感谢盖伊尔·鲁宾(Gayle Rubin),她让我翻阅她的资料,分享她的印象;这些资料和印象建立在她十年之间如下研究的基础上:港湾区域S/M场景的历史;这些严酷的岁月里,针对艾滋病,同性恋社区作出的一般反应,S/M亚文化作出的特定反应。

㊹ 舍尔茨:《这帮人还在玩》,第377页。

㊺ SP,第 199 页;英译,第 197 页。

㊻ "一种极简单的快乐"(Un plaisir si simple),《盖皮耶》(*Gai pied*)第 1 期(1979 年 4 月),第 10 页。

㊼ SP,第 38 页。在我 1991 年 4 月 11 日同米勒(福柯在柏克利的一位朋友)谈话的时候,他回忆起 1983 年 12 月他在巴黎曾向福柯谈起他那年秋天去旧金山逛澡堂的旅行。埃尔维·吉贝尔在他的《献给没有拯救我生命的朋友》中也谈到过类似的一次谈话(参见下一段)。也可参见莫尔(Richard D. Mohr)在他的《同性恋者与正义》(*Gays/Justice*)(New York, 1988,P268)一书中叙述的轶事:"1983 年夏,即在纽约发现了最初的几例艾滋病患者两年之后,也是在那里的皮革酒吧中刚刚开始出现避孕套自动售货机之后,福柯在纽约大学人文学院开设了一个讨论班。每次课程结束后的当晚,他都要去令他如痴如迷的同性恋浴室,这是一个为他领过路的教授告诉我的。"

㊽ 参见吉贝尔:《献给没有拯救我的生命的朋友》,第 30 页;英译,第 22 页。福柯真的表达过这种情感吗?既然吉贝尔也已去世,他在小说里说的这些事到底是否属实已无从查考了。实际上我所查证的关于福柯的每一个细节,都在证实吉贝尔在小说里描绘的福柯形象的真实性。根据 D. A. 米勒所说,在他们的谈话中,福柯对 1983 年秋天的旧金山浴室的回想带有一种全然不同的情绪。米勒回忆道,福柯谈到有些夜晚,一些浴室几乎无人光顾;他还悲叹他最喜欢的浴室之一"温室"(Hothouse)已经停业。("温室"是第一家因艾滋病而关闭的重要的 S/M 场所;当时,它的经营者路易斯·加思帕(Louis Gaspar)主动关闭了这个场所。他的解释是:"考虑到有关道德伦理的问题,我不能让它接着营业了,我感到在某种程度上我要为那些进来的人负责。"参见兰迪·舍尔茨:"旧金山一家同性恋澡堂关门停业",《旧金山新闻》报[*San Francisco Chronicle*],1983 年 7 月 11 日,第 3 页。感谢葛丽·鲁宾搜寻到这条新闻。)在 1990 年 3 月 25 日我和德费尔的谈话中,德费尔亲口说福柯在他最后一次旧金山之行中"非常严肃"地看待艾滋病(参见下文紧接着引用的句子),我立即提到,吉贝尔在他的小说里也说过有关福柯的类似的话。"是的,"德费尔回答,"是我告诉他[即吉贝尔]的;他伪称米歇尔先跟他说了。"德费尔接着说,福柯用一个结合了"艾滋病"(SIDA)和"决定"(*décision*)这两个词的双关语概括了他的体验。他没有解释这个双关语,但有可能这是动词形式的"决定"(*décider*)的文字游戏,这个动词的过去时态是"*décida*"(其发音是 de-sida);或者,这个双关语

是把"SIDA"和"*décision*"两个词语合并在一起("de-sid-ion",即针对艾滋病作出某个决定)。福柯于1983年秋天在旧金山公共浴室可能具有的行为——如果他确实那样做了——引发的道德争论是错综复杂的。进一步的讨论参见作者的后记。

㊾ **1990年3月25日德费尔的谈话**(黑体字是我强调的)。当时我提了一个问题:他在1987年10月31日—11月1日《解放报》上发表的一篇文章中说,福柯"把他自己制作成一件苦行作品,也正是这一作品中铭刻着他的死亡",这话究竟用意何在?德费尔在回答这个问题的过程中主动作了这样一番评论。在我们谈话的早期,德费尔相当详尽地描述了"极限体验"观念对福柯的重要性,他还讨论了福柯是如何通过阅读巴塔耶发展出这个概念的——这样"极限体验"这个概念的意义对于我们两个来说就都清楚了。事实上,在我为我们三个小时的谈话整理一份逐字记录的抄本时,我发现德费尔自己在我们谈话一开始就提出了极限体验概念,他不厌其烦地将福柯的体验观与"癫狂,毒品,性经验,或许还有艾滋病"联系起来。当时,我没有完全领会这个评论可能暗示的含义。两小时后,当德费尔在我正文引用的那段评论中再次把艾滋病和极限体验联系起来时,我立即要他解释他的用意。不幸的是,德费尔沉默下来,摇着头拒绝多说了,正如后来,1991年11月在我给了他一份本书初稿的誊本时,他拒绝作任何评论。我认为,德费尔在1987年的**记述**——关于福柯将他的死亡铭刻在他把自己制作成的禁欲作品中——正如他和我谈到的福柯将艾滋病作为"极限体验"这个情况一样,具有启示意义。关于这些情况的哲学背景,可参阅本书第10章对福柯有关死亡和禁欲主义的最后观点的讨论。吉贝尔在《献给没有拯救我生命的朋友》中的这一描写也有参考价值:"1983年就要过去了,这时穆齐尔(即福柯)咳得比以往任何时候都厉害,……我对他说,'实际上你是想得艾滋病。'他则阴沉地狠狠瞪了我一眼"(第39页;英译,第31页)。

㊿ UP,第12—13页;英译,第6—7页。

51 关于"积极性"(positivity),可参见AS,第164页;英译,第125页。奥古斯特·孔德(Auguste Comte)试图淡化"positive"一词的科学和道德的内容,因而他对于"positive"、"positivity"这两个术语的使用都有些模糊不清。我在这里对"positivity"作的界定,得益于伊恩·哈金(Ian Hacking)在"语言、真理和理性"(Language, Truth and Reason)一文中的论述,见马丁·霍利斯(Martin Hollis)和史蒂文·卢克斯(Steven Lukes)编:《理性主义和相对主义》(*Rationalism and Relativism*)(Oxford, 1982),第53页。

52 CF(1978年的谈话),第2页。关于《疯癫与文明》中的"极限体验",参见该书

的原序,FD(1961),第1、3—4页,也可参看下面第四章的详论。关于巴塔耶的这一思想,主要可参看《内心体验》(*L'experience intérieure*),莱斯利·安娜·波尔特(Leslie Anne Boldt)英译(Albany, N. Y., 1988)。关于文学艺术在掌握真实游戏和"符号游戏"方面的意义,参见RR,第209页;英译,第166页。

53 "作者是什么?"(1969),参见注释上文,第78页;英译载LSP,第177页。

54 "会谈"(1981年的谈话),见热拉尔·库朗(Gerard Courant):《维尔纳·施罗特传》(*Werner Schroeter*)(Paris, 1981),第39—40、45页。

55 OD,第37页。NC,第125页;英译,第124页。MC,第396、398页;英译,第384、386页。

56 VS,第54—55页;英译,第39页。

57 "道德的回归"(Le retour de la morale)谈话,《新闻周刊》(*Les Nouvelles*)(1984年5月30—31日),第21页;英译载PPC,第156页。艾里邦在1990年3月29日和我的一次谈话中告诉我说,福柯曾在修改谈话记录稿(这是他的习惯)的时候,亲笔写下了他的著作都是"一些自传的片段"这句话。艾里邦说,"他清楚地知道这句话要被人们引用,所以写得特别仔细。"参见"真理,权力,自我:和福柯的一次谈话"(Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault)(1982),载路德·马丁(Luther H. Martin)、哈克·古特曼(Huck Gutman)和帕特里克·哈顿(Patrick H. Hutton)等编:《自我的技术》(*Technologies of the Self*)(Amherst, Mass., 1988),第11页:"我的每一部作品都我的自传的一部分。"福柯关于"体验"的哲学价值的疑虑,在他的《知识考古学》中得到了最充分地公开表达:参见AS,第26—27页、第64—652;英译,第16、47页。

58 CF(1978年的谈话),第10、35页;英译,第38—39、71页。

59 同上书,第35页;英译,第71页(黑体字是我强调的)。参见同上书,第3页;英译,第29页:"我不为自己或他人构筑有决定性价值的一般方法。我所写的东西并不规定任何东西。……它至多带有工具和空想的或梦幻般的特点。"

60 UP,第13页;英译,第7页。

61 RR,第210页;英译,第167页。

62 同上书,第11页;英译,第4—5页。

63 "和福柯的一次谈话"(1983),载RR,英译,第182。

64 UP,第14页。关于这段话,参德勒兹:《福柯传》,第102—103页;英译,第95—96页。也可参见列奥·伯萨尼(Leo Bersani):"教育学和鸡奸"(Pedagogy and

Pederasty),《拉利坦》(*Raritan*),V,期1,1985年夏,第15页。还有一个背景情况可以帮助理解这段话:在1990年3月22日的一次匿名谈话中,福柯的一个最亲密的合作者回忆起他在福柯逝世的几个礼拜前曾和他讨论过这句话;当福柯被问到他是否想用"摆脱你自己"这句话来取代"认识你自己"这个希腊古训时,他回答道:"是的。"

⑥5 伯萨尼:"教育学和鸡奸",参见注释上文,第21页。

⑥6 VS,第206页;英译,第156页。

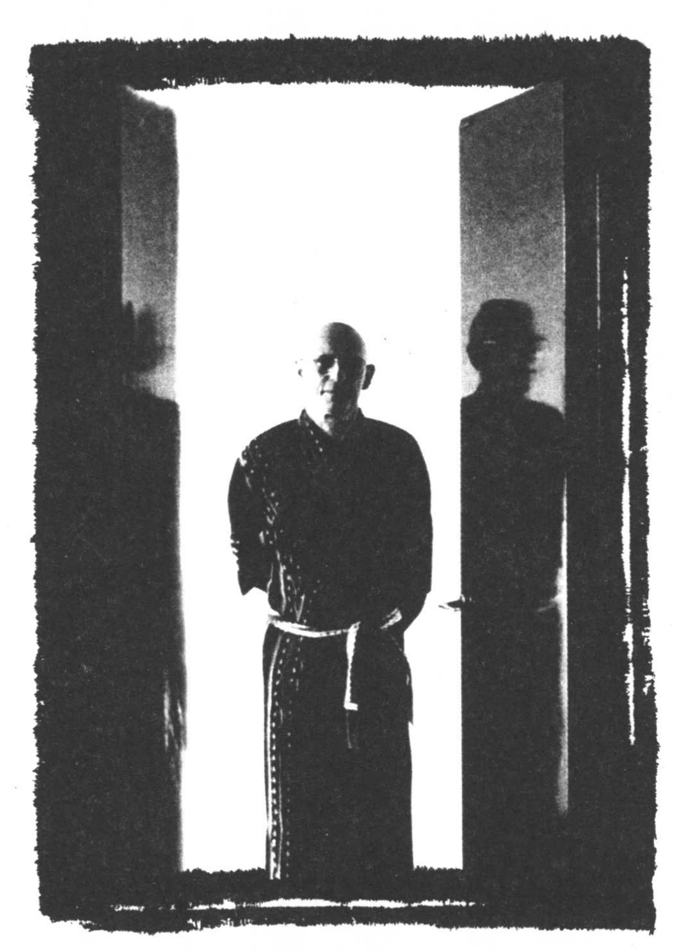
⑥7 参见德勒兹:《福柯传》,第103页;英译,第96页。

⑥8 达尼埃尔·德费尔:1989年10月和亚当·布洛克(Adam Block)的谈话;布洛克是一位美国记者,他慷慨地向我提供了他同德费尔谈话的录音带(内容主要是关于德费尔在AIDES里的工作)。

⑥9 《解放报》(1984年6月30日—7月1日),第18页。也可参见艾里邦:《福柯传》,第353—354页;英译,第329—330页。并可参见吉贝尔:《献给没有拯救我的生命的朋友》,第112—113页;英译,第99—100页。我关于这次典礼的描述,也是概括自一位不愿披露其姓名的合作者(1990年3月22日)、达尼埃尔·德费尔(1990年3月25日)以及安德烈·格吕克斯曼(André Glucksmann)(1990年3月26日)的一些谈话。

⑦0 罗贝尔·巴丹特尔:"以词的名义"(Au nom des mots),载《米歇尔·福柯:一个关于真实的故事》(*Michel Foucault: Une histoire de la verité*)(Paris, 1985),第75页。

⑦1 UP,第14—15页;英译,第8—9页。



WAITING for GODOT

第　二　章

等　待　戈　多



第二章　等待戈多

1980年4月19日上午，拉丁区的街道一片沸腾。约5万人排着长长的纵队，尾随让—保罗·萨特的灵柩，向蒙帕纳斯墓地进发，去参加他的葬礼。天空灰蒙蒙的，可人们却好像在过节。谁也不曾料想会有一场示威游行，然而在悲哀和感激的情感激励下，这场示威游行却实实在在地发生了。当人群逶迤路过萨特曾经常出入的花神咖啡馆、法兰西学院和他的故居时，旁观者默默驻足，侍者鞠躬行礼，父母把孩子举上肩头。自他第一次赢得存在主义先知的声誉之后，40年来萨特一直就是勇气、批判的独立性和坚定的乐观主义的国际象征。巴黎人有理由记住这一时刻，因为他们这时所目击到的，不仅是一个人生的结束，而且是一个时代的消逝——那是一个哲学家被认为是希望之光的时代。①

不过在法国，由于福柯一类思想家的崛起，那个时代实际上好多年以前就结束了。自60年代中期以来，萨特大无畏的人道主义风格，他对于自由的热切呼唤，他对于责任感的高度重视，一直招致非议，而在那些批评大合唱中大都能听到福柯的声音。

但尽管如此，福柯仍以自己独特的方式，仍像所有活着的人们一样为萨特的榜样所激励。在整个70年代，两人曾无数次地并肩前进：抗议工厂工人的苦境，倡导监狱状况的改善，要求法国政府更多地关心越南难民。无论他们在哲学上存在什么样的分歧（他们分歧甚多），也不管福柯曾多次声言（他确曾喋喋不休地如是说）他们是不同类型的知识分子，但他们毕竟是从同一块布上裁下来的料子。②

所以，当福柯过去的一个学生打电话问他去不去参加葬礼时，他一点也不曾犹豫：怎么，我当然要去啦！在那个阴沉沉的春天的下午，当他沉没在沿塞纳河左岸林阴道前行的巨大人流中时，他又一次（也是最后一次）发现了他的路和

萨特的路相交。他的在场就足以说明,他是承认萨特的伟大的,尽管有些不大情愿。

不过对他的那位旧门生(他在队列中一直跟福柯走在一起),福柯既未表示他尊敬萨特,也未表示他热爱萨特。就在他们跟着棺材走的时候,他像个年轻人似地解释道,"我想抛弃的,正是他和他所代表的一切。"萨特的影响在他看来就是一个词:"恐怖主义"。③

其实早在 30 年前,二战余殃尚存的时候,就开始了萨特时代的终结。萨特是在 1945 年秋被公众奉为亨利·伯格森以来法国第一个真正的哲学名士的。也正是在这个秋天,福柯第一次来到巴黎。这时他年仅 18 岁,然而已是一名志向远大的哲学家了。他朝气蓬勃地开始寻求一种自己的、不受萨特的压倒性影响约束的声音。

这个法国首都被盟军解放还不到 12 个月。尽管城市没有遭到严重破坏,战争的遗迹仍随处可见。食品和燃料短缺,许多人的精神创伤有待愈合。家庭失去了儿子,妻子失去了丈夫——或许更重要的,是整个民族在某种程度上丧失了自尊。1940 年法国在德国的进攻下简直是不战而降的,这就使这个国家很难避开同谋和犯罪的问题,尤其是在纳粹恐怖的全部暴行已为人们所知之后。死亡营的公之于世,使那种几乎吞没了西方文明的邪恶第一次明朗化了。

萨特关于坚持自由和承担责任(即使在一个失去了拯救意义的世界里)的坚定口号,就是在这种背景下深深地震撼了人们的心灵。正如福柯后来所说的,"鉴于战争、屠杀和专制主义的荒谬,看来个人依据存在经验而作出的选择得靠他的主体来赋予意义。"④

作为一个生长在普瓦提埃(法国西南部的一个古老的罗马式小镇)的少年,福柯像他的其他同代人一样,多半是隔着一段距离来经历这场战争的。尽管年龄太小不能参战(而且法国人在 1940 年以后很少作战),他却已长大到足以知道害怕了。盟军的飞机常常飞越小镇上空去袭击火车站。位于"维希法国"境内离边境只有 20 公里之遥的普瓦提埃,本身在整个战争期间就一直为德国官员所控制,德国人在这里定期兜捕犹太难民并把他们带往集中营。这是一个这样的世界:那里死亡的威胁无处不在但又大都不可见,与其说是一种有形的现

实，不如说是一种噩梦般的谣传。而福柯就是在这里成年的。“我记得小时候经历过一个绝对骇人的世界，它能把我们吓死，”福柯在 1981 年回忆道。“作为一个青少年而在一种必须结束、不论好坏必须走向另一个世界的情况下生活过，势必会产生这样一种印象，似乎整个孩提时代都是在黑夜中，在对黎明的企盼中度过的。那种对另一个世界的期望是我们那一代人所特有的，而且我们都怀着（也许过头了）一种世界末日般的恐怖之梦。”⑤

直到 1945 年，普瓦提埃一直是他全部生活的舞台。他于 1926 年 10 月 15 日在那里出生，按他父亲的名字命名为保罗—米歇尔·福柯（Paul-Michel Foucault）。其父保罗·福柯（Paul Foucault）医生，是一位在当地享有盛誉的外科大夫。福柯是家里的第一个男孩，在三个孩子中排行老二，成长环境十分优越，具有上等布尔乔亚的风貌。这个家庭的生活十分传统，有一个保姆照看孩子，一个厨师照料家务，学校教育保守，礼拜天去教堂做弥撒是雷打不动的家庭仪式。然而福柯一家人并不特别信教，而且家里的政治气氛，据达尼埃尔·德费尔后来回忆，是坚决反对维希政权的。⑥

在后来的年代里，福柯很少谈起他的童年。他常常说他是一个“少年罪犯”。他告诉朋友说，他父亲是一个“暴君”，“曾监视和惩罚过他”。看到他学习成绩不好，父亲一气之下在 1940 年把他关进了圣斯塔尼斯拉斯中学——“他所能找到的管理最严格的天主教学校”。他父亲试图迫使这个孩子步他的后尘当一名外科医生，但没能成功。⑦

福柯的父亲 1959 年去世。福柯后来很少见到他的姐姐和真的当上了外科医生的弟弟。但他同母亲仍保持着密切的联系。经常到普瓦提埃郊外的庄园去看她，同时在那里对他的手稿作最后的润色。⑧

他的法国传记作者描绘了一个谜一般的、孤僻的少年形象。正如一位批评家所概括的（他的资料仍很粗略），少年福柯似乎“像查拉图斯特拉一样，在可怕的（倘若不是傲慢的）孤独状态下受折磨”。他和他的普瓦提埃同学们在一起拍过一张照片，那场景颇令人吃惊：“学生们在一块岩石面前友好地排成两排，而未来的《疯癫与文明》的作者却孤零零地、极其怪异地站在石头上端，身体扭曲着似乎在躲避相机，紧锁的眉头下射出审视、哀怨的目光。”⑨

他也许就是这样孤僻冷漠，但他的天赋却极好。在圣斯塔尼斯拉斯中学，福柯成长为一个大有希望的青年文史哲研究者。他违抗父命，来到巴黎，期望

着能在法国精英荟萃的高等师范学院谋一学席。第一步是在亨利四世中学(法国最有名的中学之一)参加预备班的学习。

亨利四世中学位于先贤祠背后,距圣日耳曼大街上非官方的存在主义世界总部——花神咖啡馆仅几步之遥。那是一个已被载入法国思想史的中学:约30年前,让一保罗·萨特自己的哲学"奥德赛"也正是在这里扬帆起航的。

福柯便在这里着手工作。他的老师中,最重要的当推让·伊波利特,一位著名的黑格尔学者。作为萨特的同代人,伊波利特对存在主义极为赞许。由于萨特《存在与虚无》(*L'Etre et le néant*)中的一些关键术语均借自黑格尔的《逻辑学》和海德格尔的《存在与时间》,伊波利特的赞赏自是可以理解的。和莫里斯·梅洛一庞蒂(他也许是这一代人中最有天赋的纯哲学家)一起,伊波利特高兴地加入了萨特阐发一种新的混合式人道主义的工作。这种人道主义是40年代产生的一种信条,它把黑格尔、青年马克思、胡塞尔和海德格尔的各种思想元素黏合在一起。而所有这些思想家,福柯也将不得不去努力钻研。⑩

萨特本人的著作当然不可不读。他的第一部小说《恶心》(*La Nausée*)1938年问世,他最重要的哲学论文《存在与虚无》出版于1943年。小说家米歇尔·图尼埃(Michel Tournier,他比福柯高两级,是福柯未来哲学上的知己——吉尔·德勒兹的密友)忆述过1943年《存在与虚无》"陨石"似地落在学生们课桌上的情景:"一阵昏厥之后,接着便是长久的沉思。这部沉重不堪、令人生畏的书散发出不可抗拒的力量:它机智敏锐、妙语如珠、博大精深,自始至终贯穿着一种钻石般简洁的直觉……而且它的最后那句话令人浮想联翩:'我们还将为本书没有解答的那些问题再写一本书。'"⑪

《存在与虚无》的出版表明,一种系统的新哲学正在考虑改变世界的思维方式。和萨特一起,伊波利特为把黑格尔和马克思整合到这种新思维方式中来而运用了自己的渊博学识。他对他参与制定过的存在主义理论作过这样的概括:"现在处于我们的注意中心的,是异化和异化的克服这个主题。"像萨特一样,伊波利特终生不渝地确信进步的价值。历史,正如黑格尔和马克思所主张的,乃是人类自由的传奇。不过,比黑格尔和马克思的理解都要彻底得多的是,这个传奇的情节是以真正的个人的勇气和信念为转移的,而所谓真正的个人,指的即是那种具有高度历史责任感,而且敢于行使其自由意志的人。确切地说,存在主义所提供的,是一种关于道德动机的新解释,一个在马克思那里看不到的

方面。"思考黑格尔与马克思之间的关系,对于我们有一种普遍的价值,"伊波利特在逝世前不久重申。"它不仅仅是一份历史遗产。它涉及到一个令人困惑的情况,这个情况可以不断地被复查,而且在历史上的任何一个时代可以获得新的意义。"⑫

1968年伊波利特去世后,福柯对他这位指导教师的工作表示过由衷的钦佩。他赞扬伊波利特本着黑格尔和马克思的精神,坚决认为历史是哲学的真实媒介。他也赞扬伊波利特的学者风范,说这种风范导致了"他自己的主观性被彻底冲淡了"。他回忆道,伊波利特"喜欢引用黑格尔关于无特性哲学家的谦逊的格言"。⑬

那种"他自己的主观性被彻底冲淡抹消",还有那种关于哲学的工作必须透过历史研究来进行的信念,无疑是福柯从他老师那里学到的影响最为持久的功课。至于伊波利特信条的核心,尤其是他关于异化能够而且应当被克服的信念,福柯以后就要斩钉截铁地予以拒绝了。

然而,这时他的态度全然不同。在他发表的第一批著作(这些著作直到1954年才出版)里,福柯拥护马克思的"革命预见",拥护某种类似伊波利特式人道主义的东西。像伊波利特一样,他在这些年里显然也期望过逆转"发展到当今的历史",承认过历史具有"结束异化的目的"。同时,年轻的福柯十分乐观,大谈透过某种新"人学"来掌握"人类本质的真理"。他还紧步伊波利特和梅洛—庞蒂的后尘,捍卫"一种关于具体人的人类学认识",这种认识将把马克思主义的历史观同存在主义关于自由人类及其"伦理使命"的见解结合在一起。⑭

不过,在1945年秋天,这些不断涌现的个人信念无疑还有待说明,因为福柯及其年轻的同学们只是在极力紧跟伊波利特深奥的课程,准备参加高等师范学院的入学考试。

在那时,入学高师须通过一系列竞争异常激烈的考试。在法国所有"名牌学校"中,这个学校也许是首屈一指的,入学要求也极为严格,全国范围的考生中只有很小的一部分能被录取——1946年入学的文科学生仅38名。才华出众的中学生在考高师以前,必须在亨利四世中学那样的学校参加一个预备班(即"khâgne")。这种预备班是法国特有的一种制度,它把一些早慧的青少年从他们的正常生活中连根拔出,让他们到思想的温室里去成长。被选拔来的少数学者苗子在这里日夜研读西方文明的各种典籍,从柏拉图一直到康德。一位研究

制度的学者讥讽说，典型的高师学生候选人“所经历的过程，堪与佩里高尔鹅*的经历相媲美”。⑮

福柯进入了亨利四世中学，开始啃那些必须按时读完的卷帙浩繁的典籍。几个星期过后，让—保罗·萨特（他是1924级的高师学生）作了一个题为“存在主义是一种人道主义”的公开讲演。这是1945年思想界的一个重大事件。虽然这个论题在半个世纪后的今天看来无关痛痒，但在那时它不啻一个挑战的信号，一种对萨特的批评者们的无言的宣战。存在主义当时正在蒙受来自两方面的激烈攻击：天主教徒责之为非道德主义，共产主义者则斥之为虚无主义。这个现年40岁的法国人竟断然声称是德国哲学家海德格尔（一个臭名昭著的纳粹同情者）的书给了他勇气，这一情况在左派方面引起的警觉，同他直言不讳的无神论在右派方面激起的愤怒一样强烈。⑯

讲演会预定在塞纳河右岸的一家剧场举行。萨特一到这家剧场就被一伙闹哄哄的人围住了。起初，他以为这是共产党搞的一次示威活动，结果却发现这群人是来欢迎他而不是来向他挑战的。耽搁了一个小时之后，当剧场里的气氛稍稍恢复了平静的时候，这位步履有点蹒跚的教授又被人们高高地举起，并从等待着的人群上方被送上了讲台。他开始讲话，这时他看上去就像一部罕见的好莱坞电影里的某位男主角——沉着镇静，神志出奇地清醒。他告诉批评他的人们说，确切意义上的存在主义，“不能被看作一种寂静主义哲学，因为它根据人的行动来界定人；它也不能被看作关于人的一种悲观的描述，因为再也没有比这更乐观的信条了，人的命运已被置于人本身之中。”他说，这个新哲学的原则相当简单。像笛卡尔那样，他在“人们对于他们的自我的直觉感受”中找到了“绝对真理”的基础；像康德那样，他系统地表述了他自己关于黄金法则（Golden Rule）的看法：“每个人都会碰到各式各样的事，仿佛整个人类曾密切注视过每个人正在做的事情，并相应地调整了它的行为。”这种具有鲜明特色的标语（它将成为这位战后思想大师压箱底的货色）有一个早期的范式，那就是萨特把他的基本观点加以浓缩后提出的一个命题：“人注定要受自由之累。”人甚至

* 一种填肥鹅，法国佩里高尔地区的地方特产。——译者注

必须为他最显在的盲目热情负责:"从他被扔到这个世界中来的那一刻起,他就对他所做的一切负有责任"(注意"一切"二字)。很明显,这是一个沉重的负担。而且你还别想躲开它——每个人都有一种道德义务,即必须时时刻刻扪心自问,"'我是否真是这样一个人,他有权按这样一种方式行事,以至于人类会根据他的所作所为来调整自身?'"⑰

那个夜晚很暖和,剧场里的空气似乎有些不够用,结果有些妇女晕倒了,她们被抬到附近的一架大钢琴上。这一戏剧性的场景激发了报刊的想像。一篇纪实报导的题目惊呼:**多人昏厥,快叫警察。一名存在主义者成了阿拉伯的劳伦斯**。此题目之上还有一个大字标题:**萨特听众人山人海**。⑱

哲学何曾有过如此强烈的吸引力?也许在古代雅典有过。但在一个要求所有深刻的思想家都用一种极可憎的散文风格说话的时代(这种散文风格,萨特自己在《存在与虚无》中也运用得挥洒自如),还是萨特这次讲演中的简单表达,首先在法国,然后很快又在全世界,拨动了一般公众的心弦。事实上,萨特的表演既使存在主义演成了一种国际时尚,又为福柯一代每一位志向远大的哲学家设定了研究日程。

在准备参加大学竞考以便获取学术功名的年轻学子当中,萨特讲演产生的影响却是消极的。虽然曾为读到《存在与虚无》而狂喜过,米歇尔·图尼埃和吉尔·德勒兹两人现在却被萨特的讲话击懵了。他们对于自己的偶像在批评者面前极力为自己辩护已经茫然不解,对于他援引笛卡尔和黄金法则更是惊讶万分:"我们的大师糊里糊涂地翻出了那种陈腐不堪的人道主义破烂儿。"这个可怜的人变得痴呆了,他们冷嘲热讽地推测:或许他在做战俘时变胆小了;照这样下去他很快就会出来拥护某种新瓶装旧酒的社会主义了。⑲

后来的事实表明,此话正巧言中。然而,图尼埃又补充道,"这种反应按其本意应被理解为:一些疯长起来的青少年,一些明白了他们的一切都来自他们的父亲并因此深感苦恼的青少年,对这位父亲作了一次清算。"⑳

与人们的表面印象相反,福柯的很大一部分思想(如果不是全部的话)也是源自萨特的。在后来的岁月里,福柯将不停地同萨特这个榜样作斗争,他采取的方式显示了一种强烈的、犹豫不决的矛盾心理。在1968年法国电台对他的

一次采访录音中,他严正声明自己同萨特及其时代毫无瓜葛,并严厉谴责了这种做法,即:"一本哲学教科书,一本理论教科书,最后总得告诉你何为生死,何为性,上帝存在与否,自由含义如何,人们在政治生活中必须做些什么,以及怎样待人接物等等。"福柯后来要求在广播之前把这些评论从节目中删去。不过这个专访录的一份未经编辑的转抄本后来仍被一家杂志误登了,这使福柯大为光火。他气愤地致函这家冒犯他的杂志,信中对萨特表现出格外的谦恭:"我认为萨特宏富的作品,以及他的政治行动,将标志着一个时代。如今许多人确实已改变了研究方向,但我允许任何人把我所从事的历史与方法论方面的研究(那都是一些二三流的、艰苦的基本训练),同像他那样的作品相比照——尤其是出于把两者对立起来的目的。"㉑

假谦虚是福柯最显著的特点之一,但他在如何看待这位年长的思想家榜样这个问题上曾感到极度苦恼,却是毫无疑问的。在他早期发表的一篇论梦的意义的文章中,他绞尽脑汁地批判了萨特关于想像的一些看法。7 年后,即 1961 年,他特意把他的第一本主要著作《疯癫与文明》的手稿交给了伽利玛出版社(但未被接受),因为,如他对朋友所言,这个出版社发表过前一代人的一些哲学巨著,尤其是《存在与虚无》。《疯癫与文明》最终由普隆出版社出版了,并迅速赢得了福柯同辈学者们的好评。但他还不满意——因为他希望像萨特那样,既向历史学家和哲学家们说话,同时也向普通百姓说话。他在自己的第二本主要著作《词与物》中,便把矛头直接指向了萨特本人,明确地批判了他 1960 年出版的《辩证理性批判》(*Critique de la raison dialectique*)。然而,福柯在这里又一次暴露了他的矛盾心理:那些已印在校样中的批判的文字,最后在成书中还是被删去了。但尽管如此,法国的评论家们(还有萨特本人)都已十分清楚:萨特的人道主义、他的历史观、他在思想界的领导地位,都在受到攻击。㉒

简言之,萨特的挑战在福柯看来既不可抗拒,又无法逃避。他的名望是前无古人的。而且他的"作品"(oeuvre,福柯这样称呼之)为哲学生活的意义设立了一个崭新的标准——就是说,哲学生活的意义,不只是某种新颖思维方式的创造,同时也是这种思维方式的公开宣传;而且这种公开宣传不仅应在大学讲堂上进行,同时还应在剧场的舞台上进行——由于大众传播媒介的稳步普及,这个舞台现已具有了全球意义。

萨特为任何一个志向远大、想认真干一番事业的哲学家(那位来自普瓦提

埃的中学生若无此雄心壮志也就什么都不是了)设置了一整套新的障碍。但在纯学术的层面上,青年福柯到目前为止仍充分表明他有能力清除这些障碍。亨利四世中学的一个教师给他的评语是"学生精英"。在 1946 年秋被高师录取的考生中,他名列第四。

福柯于是进入了高等师范学院。这是一所为少年才子设立的"修道院"。他在那里再次沉浸到思想的海洋中。像大多数学生一样,福柯在后来的几年里一直住宿舍。他的宿舍和乌尔姆街上的教室紧挨着,这是一种可能造成幽闭恐怖的社会环境。

他的同学和教师很快就发现,他是一个非常古怪的年轻人。尽管这学校的文化欢迎(实际上还要求)人们有形形色色的怪癖,他那强烈的个性仍很快使他落落寡合了。他的房间装饰得最让人心神不宁;到处挂着戈雅的战争受难者蚀刻画,画中人一个个都在严刑拷打和折磨下痛苦地扭曲着。他的行为常常也同样让人心神不宁;有人曾在一天晚上看见他拿着匕首追赶一个同学。甚至在学术辩论中他都往往极富攻击性:这个来自普瓦提埃的孩子一般情况下不爱说话,性格内向,但一有机会,他就尖刻地挖苦嘲笑别人。因为他自己特别精通萨德侯爵,他就瞧不起那些不大在行的人。他的同学大都容忍不了他,能忍受他的人也认为他只是疯了。㉓

话虽如此,大家对于他的才气却是有口皆碑的。他读书如饥似渴。而且只要他没有钻到书本里出不来,或没有陷入不同观点的争论,他就去上研讨班和听课。这时学生们已经在准备下一场大竞考,即差不多四年后的大学教师资格考试,通过了这场考试他们便有了在法国学校教书的许可证。且由于萨特前所未有的大名气,哲学取代了以往由文学占据的地位,而成为最优秀最聪明的高师学生进行智力竞争的领域。

福柯专攻哲学。他在让·波弗莱(Jean Beaufret)指导下研究了康德;在萨特的同事梅洛—庞蒂指导下研究了探讨心身问题的种种方法,其间无疑了解了梅洛—庞蒂这一著名观点,即真实的主体并非意识本身,而是"存在、或通过一具肉体存有于这个世界"。福柯还像所有其他人一样,独自对黑格尔、马克思和胡塞尔作了深入的探索。㉔

但他后来承认，对他来说“最重要的哲学家”还是海德格尔——“海德格尔的书决定了我的哲学的全部发展进程。”㉕

马丁·海德格尔对两代法国哲学家的影响，是现代思想史上最重要（而且奇特）的公案之一。从许多方面来看，这一故事始于萨特——不是因为他是发现海德格尔的第一位法国人（他不是），而毋宁是因为他是使海德格尔在法国文化界名声大噪的第一人，是使海德格尔思想成为我们时代**独一无二**的哲学试金石的第一人。

到30年代末，当萨特开始认真读他的著作的时候，海德格尔已经是德国最有影响的哲学家之一了。海德格尔最早的学生之一汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）回忆说，当他在1919年做了大哲学家和现象学家埃德蒙·胡塞尔的教学员和助手的时候，“关于隐身国王的传闻”就流行开了。阿伦特写道：“关于海德格尔的传闻，简单说来就是：思想已经复苏；人们正在让过去的各种文化财富（人们曾以为它们已死亡）重新开口说话，结果发现它们所说的，全然不是曾被人们以为是它们说的那一套陈腐无聊的老生常谈。现在有了一位老师，人们或许能够学会思考了。”㉖

无论是萨特还是福柯，都不曾师从海德格尔。但他俩都读过他的书；而且对两人来说，最具决定性意义的教材都是海德格尔的《存在与时间》这部杰作。该书初版于1927年，12年后才为萨特所读到。当时他正在为一种能体现“智慧、英雄主义和神圣”的哲学而苦苦寻觅，读着此书，他不禁一阵阵喜不自胜：他发现他已找到了他要找的东西，看到了“一种自由意识在天地之间的辉煌显现”。㉗

这是两个心灵的一次看似矛盾的相会。相会的基础可能是一种极大的误解，不过这种误解对双方都具有决定命运的意义。萨特在许多方面都迥异于海德格尔：典型的法国人，坚定的笛卡尔派，内心里的理性主义者，也是个老式的道学家。更奇怪的是，萨特阅读海德格尔，并在1940年2月1日的日记上记下“自由意识的辉煌显现”这句话的时候，自己正身陷德国集中营；而与此同时的海德格尔，却在向纳粹统治（它在1939年9月将世界陷入了总体战）的“内在真理性和伟大性”宣誓效忠之后，被安排进了弗莱堡大学。㉘

这位法国人竟然在第二次世界大战中发现并采纳了一种德国的没落哲学(Untergang),此事的讽刺意味连萨特自己也感到可笑。如他曾指出:从某种层面上看,《存在与时间》是奥斯瓦尔德·斯宾格勒(Oswald Spengler)《西方的没落》(*Decline of the West*)一书的哲学附注。但在萨特看来,《存在与时间》仍表现了"历史的这种令人伤感的外观向哲学的一种自由超越……所以我觉得海德格尔重要。他作为一个生活在悲惨的战后德国的德国人,对自己的命运有一套设想,这套设想有助于我设想自己作为一个生活在1940年的法国的法国人的命运"。[29]

即使没有什么别的作用,萨特的热情对改变海德格尔后来的生活历程也颇有助益。德国战败后,人们决定剥夺他的哲学课座并把他遣回黑森林的老家。但正在这时,席卷全球的萨特热和存在主义热,却使他成了一位光荣的先知,而且还不只是在法国。更离奇的事还在后面。在海德格尔方面,他非但不为这些以他名义提出的论断而高兴,反而竭力予以否认。读过萨特"存在主义是一种人道主义"一文,他有感而发,声称他自己既非人道主义者,因而也非"存在主义者"。为答复他最著名的法国弟子——高师独有的让·波弗莱提出的一系列问题,海德格尔写了一封公开信,题为"关于人道主义的信札"(最初发表于1947年)。像一位从奥林匹斯山顶上傲视苍生的半神人物一样,这位失宠的德国智者发出了震天的怒吼。他用一种毁灭性的嘲讽,一种门外汉很难充分品味其含义的嘲讽,宣告:萨特"仍停留在形而上学,忘却了存在的真理"。[30]

海德格尔这有力的一击,却使他自己的著作成为福柯一代法国哲学家的圣典。当时这一代法国哲学家正急切地想摆脱萨特的阴影。

从严格的哲学意义上来说,海德格尔否定萨特的讲演显然是正确的。他坚决认为,他自己的思想从来就不是"为人类、文明和文化可以透过人的所作所为得到维护"而设计的。在他看来(在尼采和斯宾格勒看来亦是如此),现代历史无非是一场大灾变,而不是康德、黑格尔和马克思所预测的那种令人愉快的、和谐的人类自由的发生进程。在这种情况下,不经修改或严肃批评地重建一个现代人道主义的公式,像萨特似乎要做的那样,不啻一种逃避:好像这位法国哲学家在做人这件事的真髓的全部含义面前畏缩了。对于这种真髓,海德格尔始终都不从"意识"方面,而只从"超越性(transcendence)的方面去描述:'存有是纯粹而简单的超越性。'"[31]

无论"超越性"这个词是否得到了正确的理解(海德格尔这样一位深奥的作家是人们永远难以捉摸透的),战后所有占主导地位的法国哲学家,从萨特和梅洛一庞蒂到福柯和雅克·德里达,无不暗暗以这个思想作为自己的出发点。作为人类特有的能力(尽管在海德格尔看来大部分人都没能掌握它的意义),"超越性"给每一个单个的人以再行启动、重新开始以及接受、重塑和改变这个世界的权力。像从康德直到萨特的现代哲学家们一样,海德格尔常常把这种权力称作"自由";**权力**一词他是从尼采那里学来的,因为尼采曾将同一种能力说成"权力意志"。称之为自由也好,称之为超越性也罢,海德格尔在他致波弗莱的信中重申了他的这一独特的看法:这种神秘的能力本来就没有规则,没有准则,没有理性或自觉的目的;实际上他像尼采一样,认为所有这些东西除了超越性权力之外没有任何其他基础。故而,妄称某种类似海德格尔"存在"观的东西是某种接近康德道德哲学的逻辑发展(就像萨特在他的讲演中所说的),其实暴露了一种对"存有"和"超越性"两者的彻头彻尾的误解。㉜

但海德格尔致波弗莱的信还有更进一步的意义。即是说,这封信还标志着海德格尔自己思想的一个重大转折,并作为海德格尔在法国新影响的一个后果,也标志着福柯及其一代人哲学关注中心的转变。

在海德格尔工作的第一阶段(《存在与时间》是其集中体现)中,这位德国思想家的兴趣中心是"人的此在"(das Sein der Menschen,或简称 Dasein)。在30—40年代,《存在与时间》的一些法国读者,包括伊波利特和梅洛一庞蒂在内,觉得可以把这种关于 Dasein 的强调同黑格尔的目的论历史哲学和马克思的一句名言融合起来,这句名言即他在"费尔巴哈论"一文中所说的:"所有把理论引向神秘主义的神秘事物,都会在人类实践中获得合理的解决。"海德格尔自己在《存在与时间》中就强调指出:超越性就是"采取行动的可能性本身"。这种强调,在该书对 Dasein 的一些高度抽象和极其神秘的召唤中达到了顶点,这些召唤便是:Dasein 应坚决地"闻风而动",迎接它的历史命运并"选择它的英雄"。㉝

但是,第二次世界大战的到来,以及海德格尔自己在1933年选择的"英雄"(即阿道夫·希特勒)的惨败,使这位德国哲学家处在了被他自己称为"反复"(或"逆转")的情势中。按海德格尔的新认识(汉娜·阿伦特用平易的英语对它作了归纳,这对我们很有助益),"采取行动的可能性本身"现在指的是"管理和统治的意志",它像"某种原罪"阴森森地笼罩在人们的心头,"当他试图原宥

它……在纳粹运动中的行为时,他便发现自己犯有这种原罪"。[34]

在《关于人道主义的信札》中,海德格尔实际上力图清除超越性同其他事物的习惯性联系,其中不仅有同逻辑、道德和形而上学(已在《存在与时间》中受到了批判)的联系,而且还有同"采取行动的可能性本身"的联系。这一变动,主要反映在他特意挑选加以强调的一些措词上。现在他强调的不是Dasein,而是Sein,即"存在"本身。要说明存在本身,他现在觉得需要的不是行动,而毋宁是一种默默的等待,一种至虔至诚的冥想,如此才从希特勒流产革命的灰烬中产生一个前所未有的新异教——人类宗教,维持(少许的)可能性。海德格尔最机敏的法国读者之一雅克·德里达后来指出,《关于人道主义的信札》富含光的意象(images of light)和隐喻,可以令人想起"邻里、避难所、永恒、服务、守卫、声音和倾听的价值"。海德格尔宣称"人并不决定各个存在是否出现和怎样出现",《存在与时间》的许多读者都这样认为。"人"仅仅是"存在的牧羊人"。[35]

乍看起来,"牧羊人"的使命颇有抒情韵味。但一种更阴暗、更令人不安的调子,也在海德格尔的《信札》中反复奏响。正是这种调子将在福柯的心中引起极强烈的共鸣,因为透过研究萨德和戈雅,他已知道了一些关于世界的阴暗而令人不安的看法。一个人,如果既不遵从理性又不采取有目的的行动,似乎就必须准备放任自己。为放弃自己惯有的抑制力并降身于被海德格尔称作"无思想"的状态,思想者首先必须"学会存在于无名状态"。这一自相矛盾的任务的完成,必须借助诗和艺术而不是哲学的指引。海德格尔有句名言:"语言是存在的永恒。"但这个隐喻显然是骗人的。因为存在于萨德之流的语言所揭示的世界里,无论怎样深思熟虑,都既有可能让人心旷神怡,也有可能让人心乱神迷。"隐匿在回想中",避开逻辑和自觉的行动,是"一种被粉碎了的思考"。在理性的范围之外进行了探索,思考早晚会发现自己既无规则也无标准,既无结构也无秩序,而且直面**虚无**。如海德格尔所论,由此得出结论说"存在"和"虚无"是"同一回事",那是"冒制造不谐和音的风险"。海德格尔的新思维方式可以导致一种健康的"向善的提升",但它同时也可以释放"恶",释放"疯狂的恶念"和"难以抗拒的作恶冲动",造成一些捉摸不定而且可能是灾难性的后果。戈雅最有名的蚀刻画中,有一幅的标题曾对这种危险作过一个很好的概括,这就是:"理性的睡眠使群魔横行。"[36]

"一种被粉碎了的思考"因此可能导致悲剧性的后果。在《关于人道主义的

信札》中,海德格尔不止一次地提到了诗人荷尔德林(Friedrich Höldelin)。他像尼采一样,在疯狂中度过了他的风烛残年。(最近的战争带来的生灵涂炭,也默默地、模模糊糊地在他的话语中留有沉重的印记。)但海德格尔仍用一种特别自命不凡的口吻,添了一句同义反复的话:“倘若这样的思考幸运地发生在一个人身上,则此人绝不会蒙受任何不幸。”他就会享受“那种存在可以赠给思考的独一无二的礼物”。从进入“无思想”状态的“冒险”中归来之后,思想者会发现这个世界一如既往,没有任何变化,只是恢复了它最初的神秘(也许还有恐怖)气氛。思想者这时的使命就是透过“在语言中开出一道道不显眼的犁沟”(就像诗人所做的那样),来召唤那种气氛。也许在这里播下的种子将会结出果实,收获的时刻尚未到来,但这时的思想者将成为如何“让存在存在”(let Being-be)的一个活样板。[37]

福柯后来说他“对海德格尔了解得不够”。这大概是真的,他关于海德格尔的知识肯定不如他后来对尼采的了解。但海德格尔的哲学探索鼓起了他的勇气,这倒是可以确信无疑的。

在他 1954 年发表的处女作里,他以渊博的学识和赞许的态度,论述了一些有关海德格尔派大精神病学家路德维希·宾斯万格(Ludwig Binswanger)的工作的问题。数年之后,他又更加热情洋溢地谈论了海德格尔在《关于人道主义的信札》中表述的哲学见解。在 1966 年写作《词与物》时,他欢呼一种“远远摆脱了笛卡尔主义和康德式分析的思考形式”的出现,认为它“第一次”揭示了“人的存在的一种状态,思想在那里向无思想说话,并以无思想来表现自己”。多亏了海德格尔(福柯虽不直接说出他的名字,但明显地指的是他),才出现了“一种关于无思想的存在论”,这种存在论“使‘我思’的首要地位发生了短路”,促进了对“各种昏暗的机械论、各种缺乏个性的规定及整个一片阴暗景观”的探索。“现代思想正在”穿越这片模糊不明的黑夜地带(像萨德和戈雅一样,福柯认为占优势的都是一些黑暗的意象),“人的他者(the Other)会变成他的同者(the Same)的境界挺进”。[38]

福柯临终前曾吐露心迹,说他在那些年里做的笔记中,涉及 20 世纪德国思想这一重大斯芬克斯之谜的内容比任何其他方面的内容都要多:“我还保留着……我在读海德格尔时做的笔记。那简直是一堆山!其数量远远超过了我读黑格尔或马克思时做的笔记。”[39]

不过，福柯还是做了一些关于黑格尔和马克思的笔记，正像他做过关于于伊波利特和梅洛—庞蒂的笔记一样。他在后来的一次谈话中曾强调指出："我们不应忘记，在法国从1945年到1955年整个这一时期，全部的法国大学界（或者说年轻的法国大学界，作为传统大学界的对立物），都在专心致志地进行着一项建议工作，即建议某种……胡塞尔—马克思主义的理论体系，亦即把现象学同马克思主义联系起来。"[40]

在40年代末，建立马克思主义同现象学之间关系的工作正进行得如火如荼。而主持这项工作的，便是高师福柯最著名的老师梅洛—庞蒂。作为一个杰出的黑格尔派马克思主义者，他（如同伊波利特）在这些年里大谈特谈历史的意义，仿佛历史显然应该有一种特别的意义。与此同时，梅洛—庞蒂希望透过细致入微地描述肉体经验，来为一般叙述建立一块稳固的基石。在他的名作《知觉现象学》（*phénoménologie de la perception*）（初版于1945年）中，梅洛—庞蒂发展了他从胡塞尔和写《存在与时间》的海德格尔那里学到的哲学方法，试图透过描述人，借以不假思索地赋予世界以规则与意义的知觉与行为倾向，来阐明康德所谓的有知觉力的个人的"先验统一体"的根源。

战后法国对"现象学"方法的重视，无疑有某种制度上的原因。福柯自己就曾指出："在法国大学界看来，哲学既然是由笛卡尔发端的，也就只能按笛卡尔的样式发展。"让—保罗·萨特实际就是一个公开的笛卡尔派，他把意识描写成一种不具形体的怪物。但是，若以为梅洛—庞蒂（或伊波利特）在此问题上和萨特看法一致，那就错了。恰恰相反，梅洛—庞蒂对萨特的笛卡尔式二元论持尖锐的批判态度，坚决主张认识主体的有形性，并（像伊波利特一样）坚决强调认识主体的历史情况。这些差异并非无足轻重：梅洛—庞蒂感到人类的自由所受到的限制，较之萨特在《存在与虚无》中所说的，要严重得多。[41]

但梅洛—庞蒂和萨特在对胡塞尔内省方法的敬重方面，还是一致的。两人都重视海德格尔在《存在与时间》中的存在主义分析。而且分歧归分歧，他们都倾向于强调人类特有的"超越性"权力的有目的性，或"运作的有意性"。这种强调从某些方面看来是有问题的。

譬如，"有意性"如何说明某些非人格的因素（如气候、食物或人口统计学上

的趋势等)在历史中的意义,就很不清楚。一种存在主义如何说明语言现象[一个越来越重要的课题,尤其是自海德格尔称之为“存在的永恒”(the house of Being)以来],也很不明白。

法国现象学家很难对这些总是置之不理,但他们在解决历史与语言问题方面的努力产生的影响是自相矛盾的。“我清楚地记得一些课,”福柯在多年后回忆道,“梅洛—庞蒂在其中开始谈到索绪尔(Ferdinand de Saussure)。”索绪尔是瑞士结构主义语言学之父,当时还不大为人所知。“这样语言的问题便出现了,而且很清楚,在说明可以由语言类型的某种结构[主体(现象学意义上的)并不介入该结构以赋予意义]产生的意义的效果方面,现象学绝非结构分析的对手。由于现象学发现自己没有能力向语言求爱,已失去了做它配偶的资格,结构主义便顺理成章地成了另一位新娘。”[42]

就现状而言,福柯这一回顾性的解释(它说明了他后来为什么对法国哲学中的胡塞尔—马克思主义思潮反感)还是很有道理的。但这一解释还有欠充分,它还缺点什么。毕竟,到40年代末,法国现象学已是“一座拥有很多房间的公馆”了。[43]而且,既然当时有不少享有盛誉的学说(从索绪尔的语言学到海德格尔的后期思想)可供人随意取用,为何单单萨特的哲学给了福柯一种“恐怖主义”的印象?“恐怖主义”一词本身不仅能使人想起征服,而且能使人想起恐惧。那么,何以会恐惧呢?

在对这个问题做一合理的答复时,回想一下萨特哲学的道德宗旨是有助益的。他曾把这个宗旨概括为一个词:“确实性”。它意味着“对[一种]情势有一个真实的和清醒的意识……[并]承担各种责任和该情势带来的各种风险。”萨特申明,这些标准大多数人在大多数情况下都达不到。实际上我们命中注定要永久地负罪。所以萨特提出了这一口号:人**注定**要受自由之累。[44]

《存在与虚无》中有一段极有名的话,它可以说明这种世界观的某些含义。萨特想像自己蹲在一个门口,正透过门上的钥匙孔在偷看。受猜忌心的驱使,他极力想看到门的那一边所发生的事。此时此刻,萨特评论道,“我的意识里没有自我居住,因而没有任何东西可以为我用来解释我的行为……这些行为绝不是**已知的**。”此时此刻,**我就是我的行为**……[以]一种抽象的方式让我自己跌在

世界上，像墨水被吸墨纸吸去一样使我自己被吸人万物之中。”

然而，甚至就在这个时刻，在愉快地感觉到人的自我的消解之时，全部的要素(门、钥匙孔、透过钥匙孔窥视的人)作为一个整体，“都只在这种情况下存在了——即是说，它的存在只与我的各种可能性的一种随意构想有关。猜忌心，作为就是我本人的那种可能性，则组织着这一器乐合奏……”[45]

但是突然，萨特继续说道，“我听见了里面的脚步声。有人正盯着我！”[46]

全部的情况都突然发生了变化。“我现在作为**我自己**而存在了……我看见我自己是因为有人突然看见我。”刹那间，他认识到了自己的自由和责任，只是这种认识采取着羞愧的形式。“羞愧……是自我的羞愧；那是对一件事实的承认，这件事实就是：我的确就是那个‘他者’正在监视并评判的对象。”事实上，而且势在难免，萨特就是钥匙孔边的那位心怀猜忌的窥视者。[47]

福柯在高师时，一天晚上，他也碰到了一件有点类似的事情。该校的一名教师偶然在一间大厅里拐了一个弯，不期然撞见了这个青年学生。米歇尔当时正躺在地上，刚刚用剃刀划破自己的胸。[48]

在这个时刻，想像自己在萨特德化哲学的怒视下呆若木鸡的样子，绝不是一件有趣的事。萨特在《存在与虚无》中明白宣布：“受虐狂原则上是一种失败”，一种应该受到责备的“恶癖”，一种“消灭主体的主观性”的悲惨，而且注定没有好下场的努力。[49]从萨特的观点来看，福柯除了羞愧以外，还能感觉到什么呢？

福柯在事隔数年后说道：“可视性是一个陷阱。”照他的观点看来，萨特的哲学也是如此。正如萨特关于受虐狂的评论所表明的，也正如他关于人道主义的讲演所确认的，这位年长的存在主义者倾向于支持某些极为传统的道德判断。同时，由于他还执拗地强调自由和责任，这就使得这些判断变得更加不堪重负：终归，按萨特的看法，我们每个人的举止都必须特别谨小慎微，“就好像整个人类都在盯着”我们的一举一动。福柯激烈地反对这种惩治人的“确定性”标准：“我认为从理论的观点来看，”他在1983年的一次和记者的谈话中说道，“萨特避开了那种把自我看成赋予我们的某种东西的观点，但透过确实性这一道德概念，他又回到了那种我们必须是我们自己，即必须确实是我们真实的自我的观点。”既要承担某人在某时所看到的事物的重负，又要承担“整个人类”可能会想到的什么(只要它能够看见)的重负，真不啻将自己囚禁于“某种无所不包地作

茧自缚的凝视之中"——福柯有一次还这样说过。尤其是对于任何一个曾经历过一些癫狂时刻的人来说,"这种做法最终还被同作了他自己的对象的耻辱感连接了起来。这时'觉察'(awareness)己同一种等同于他看的,与他本人相妥协的羞愧联系在一起。并且"(或许这是最关键的一点)"在得以认出或认识自己之前就已经在瞧不起自己了"。[50]

难怪青年福柯更喜欢的显然是海德格尔的哲学而不是萨特的哲学。因为照海德格尔的观点来看,甚至某个自我折磨的癫狂时刻都可以被认为是同"无思想"的一次富有成果的邂逅。海德格尔非但不对这种不谐和的经验加以道德上的谴责,反而似乎很欣赏它。"难以抗拒的作恶冲动",恰如"被粉碎了的思考"一样,不但毫不可耻,反而可能以某种方式引起"向善的提升"。

保罗—米歇尔·福柯本来可以利用一点"善"这样的东西的,因为他的自残行为不是孤立的事件。他在 1948 年就尝试过自杀,随后的几年里又尝试过几次——具体次数不得而知。他试图割断手腕上的动脉。他开过要上吊自杀的玩笑。这一想法老是纠缠着他。他父亲吓坏了,让他到圣安娜医院做了检查,给他看病的是现代法国最著名的精神病学专家之一——让·德莱(Jean Delay)大夫。1950 年他第一次参加中学教师资格考试,出人意料地未获通过。他的一位教师担心这位心神错乱的学生又要做"傻事",还特地叫了一个同学把他看好。[51]

在生命接近尾声时,福柯曾为"每人的自杀权利"作了辩护。他是在 1983 年的一次记者专访中谈起这个话题的。当时他谈得兴致勃勃,而那位记者却听得目瞪口呆。他还在另一篇文章(发表于 1979 年)里写道,自杀是"一种最单纯的快乐"。人们应该"一点一点地"为自杀的行动作准备——"装饰它,安排所有的细节,找到各种要素,想像它,选择它,听取关于它的忠告,使之成为一项没有旁观者的具体工作,一项只为自己、只为那生命最短暂的一瞬间而存在的工作"。诚然,它"常常留下一些令人沮丧的痕迹……你不得不把你自己吊死在厨房里拖着根晃来荡去的青舌头,或把你自己关在车库里打开煤气,或在人行道上留下一点脑浆让狗去嗅——你难道会认为这是什么令人愉快的事情吗?"当然,如果社会能适当地尊重自杀,事情就会好一些。"倘若我买国家彩票赢了足

够的钱,"他在 1983 年那次记者专访中说道,"我就要设立一个机构,所有想死的人都可以去那里呆一个周末、一个礼拜或一个月,并在这段时间里尽可能地(说不定还可以借助麻醉剂的效力)寻欢作乐,然后就离开这个世界……"在他 1979 年发表的那篇文章里,他还设想了"自杀节"、"自杀狂欢"以及某种特殊的收容所,所有打算自杀的人都可以在那"找到无名无姓的伙伴,找到不带任何身份的去死的机会。"这种死亡是一种感官快乐(正像某些人如萨德所言)。福柯写道,死亡是体验"一种绝对单纯的快感的无形之形",一种"无限的快乐,它的坚忍不拔的准备过程,既无片刻的停顿也无预先的决定,将照亮你的全部生命"。[52]

有人说,这只是一个玩笑。

果真如此吗?通观福柯的生活道路——从他 1948 年第一次企图自杀,直到他 1983 年在旧金山明目张胆地同死神拥抱,人们不得不表示怀疑。

高师的医生把青年福柯的自杀行为简单地归因于他对自己同性恋行为的苦恼。他的法国传记作者迪迪埃·艾里邦也默认了这一点。他描述说,福柯曾频繁地钻到战后巴黎的同性恋圈子中去过夜,但事后总被沉重的负罪感压得抬不起头来。[53]

在他 1979 年发表的那篇论自杀的文章里,说也奇怪,福柯描述了同一种心态,但明显为的是报以嘲弄。不过,了解到传记的下文之后,人们又不得不表示怀疑了:"我们可以想像一些个子高高的、柔弱的病态的人,他们不能跨过门槛去同异性结合,一辈子都在同死亡对峙,只是最后才透过轰然一声关上门(这自然要惹恼邻人)来结束这一状态。(同性恋者)不和异性结婚,只和死亡结婚。但他们并没有能力去死,正像他们没有能力去真正地活一样。在这个可笑的游戏中,同性恋者和自杀相互毁誉。"[54]

当然,在 40 年代末的巴黎做一个年轻的同性恋者并非易事。"直到 1970 年,"福柯后来回忆道,"谁都清楚地知道酒吧和公共浴室老板常常受警察骚扰,存在着一套复杂的、有效率的、令人伤脑筋的警察监控机制。"但福柯后来也说过,他喜欢这种在同性恋解放之前的那些黑暗时代玩的游戏,认为做一个地下兄弟会成员既危险又富于刺激性。[55]

无论如何,福柯的同性恋欲望并非现在才开始萌生的。他告诉过朋友,说他多年前在普瓦提埃就玩弄过一些男孩子。在高师,他既不曾炫耀也不会掩盖

他的同性恋倾向。法国在性方面长期以来就是一个见怪不怪的国家,有其特有的自行决定权制度和实际上的宽容精神。而且,高师学生的床铺历来就很宽,为非常行为提供了足够的空间。若以为该学校的官员或学生会觉得福柯的性追求讨厌或特别令人吃惊,那就太天真了。[56]

即使福柯后来对他的同性恋欲望有什么排遣不去的忧虑,他的同性恋朋友们也不曾注意到。福柯对这事通常是满不在乎的。当美国小说家埃德蒙·怀特(Edmund White)问起他是怎么变得如此聪明的这一问题时,福柯以他特有的方式开了个玩笑,说这完全是由于他对男孩子的色欲所致:"'我过去并不总是聪明的,实际上我在学校念书时是很笨的,'"怀特忆述福柯的话说,"'于是我被送到了另一所学校。'"(确有其事)。福柯继续说道:"在这所学校里,'有一个很有魅力的男孩,他比我还要笨。为了把这个漂亮的男孩弄到手,我开始为他做家庭作业——我也就这样变聪明了。我不得不做所有这些作业,保持着比他稍稍领先一点,以便帮助他。'"

"'在某种意义上,'"福柯得意地总结道,"'我后来之所以一直在试图做一些学问,目的都是为了吸引男孩子。'"[57]

对后来的福柯最为了解的达尼埃尔·德费尔认为,在这些年里折磨着他的长期伴侣的并不是同性恋,而是其他的一些更令人迷惑不解的苦恼。譬如,德费尔觉得,福柯在为自己长得"不漂亮"而心酸。此外,德费尔认为可能还有一个因素,就是福柯早年的吸毒尝试,他对这一行为的迷恋如同他对自杀的毕生兴趣一样深刻而持久。"我不知道他是否注射过(海洛因),"德费尔说,但福柯当时使用的麻醉品肯定比单纯的酒精或大麻更厉害。不过,德费尔也承认,那是"一个非常神秘的时期"。那也是我们在本书开头时所谈到的那种同死亡奇特地纠缠在一起的"体验"形式,探索这种"体验"形式即使需要花费毕生精力,福柯也会在所不惜。[58]

1948年,正当青年福柯开始认真克服他的自杀冲动的时候,一位华而不实的新人物来到了高师。他便是路易·阿尔都塞。在随后的几年里,他设法为这位不快乐的普瓦提埃学生开了一些新的学术路子,传授了一些把哲学运用于历史研究和心理分析的新方法,同时还教给了他一些改造这个世界的新方法——

而这个世界的某些方面，在福柯看来显然是难以容忍的。

阿尔都塞是该校的新任哲学导师，或用高师学生的隐语来说，是一条新来的“大鳄鱼”（caiman，一种同鳄鱼有亲缘关系的动物，凯曼群岛即以它命名）。阿尔都塞性格暴躁，对学生的训导甚为苛酷，还不乏一种耶稣会士的狡猾。当时他正在脱离天主教会并准备加入共产党。由于躁郁症不时发作（1981 年他即因此病发作而掐死了他的妻子，随后被永久地关在了精神病院），这位年轻的导师常常缺课。但却是一个很会迷惑人的教员，这使他成功地把前所未有的一大批高师学生拉入共产党内，福柯就是其中的一员。[59]

正如福柯后来所回忆的那样，共产党“在战后初期发挥了三重合法性，即历史的、政治的和理论的合法性”。该党在抵抗运动中曾扮演过主要角色，因而拥有雄厚的政治资本。它为战后法国的社会主义者设立了行为的圭臬：“它‘制定了法规’，此法规可以约束任何一个自称左派的人。人们要么赞成，要么反对；不当盟友，便是敌人。”[60]

福柯是一个盟友。他已经在公开反叛他的家庭的布尔乔亚古板作风，在探寻某种摆脱他的人格异化感的实际方法，并且还在更具体地反对法国在印度支那战场正不断升级的战争。由于阿尔都塞的影响，共产党在高师取代了社会党作为主张社会变革的反对党的地位。正如福柯后来回忆他那一代人的情形时所说的，“我们当时正在寻找一些不同的思路，以求达到这样一个境界，在那里，全然‘不同的’事物正在形成或已经存在，这就是共产主义。”就在 1950 年的某一天，他加入了法国共产党（Parti Communiste Français，简称 PCF）。[61]

不管怎样，他在法共里差不多三年的经历毕竟使他对真理的柔顺性有所领悟，并使他看到了受过训练的大脑在相信（以及找到理由去相信）几乎所有事物方面的能力。在学习一切方面（从国际事务直到反射心理学）严格遵循党的路线的过程中，福柯学会了怎样去相信不可信的东西：“被迫去为一个完全不可信的论据充当后盾，”他后来解释说，“乃是为实现‘自我溶解’、为寻求成为‘他者’的途径而进行的训练的一部分内容。”不过，福柯还是发现，做共产党员并不是他那种“不同的”生活方式。他很快就感到，党内生活远不是什么解放，而像是另一种紧身衣。“我从未真正和共产党同心同德过，因为我是同性恋者，”他后来说道，“那个制度强化了所有最传统的资产阶级生活价值观。”而所有这些价值观，也正是福柯现在想抛弃的东西。[62]

福柯积极卷入法共活动的准确日期,现在已无从查考了。但对于他是在1953年离开法共的这一点,却似乎没有疑问。据他回忆,压断骆驼背脊的最后一根稻草,便是所谓的“医生阴谋”。这个假定的阴谋是在1953年1月由苏联报纸“揭露”出来的。党的新闻记者们在一系列煽动性的文章里指控说,有一个由叛国的医生们组成的秘密组织,其成员大都与一个国际犹太人组织有关系,曾密谋杀害一些著名的布尔什维克,并毒死正身患绝症的斯大林本人。这一毁谤性控告煽起了反犹情绪,并引出了一场政府发动的清洗运动,其间在苏联当官的犹太人统统都被解除了职务。福柯一生都极痛恨反犹主义。这一宣传攻势露骨的种族主义色彩,加上那些指控明显的谎话连篇,直令他瞠目。“结果,打那以后,我就离开了法共。”[63]

在随后的数年里,福柯只对各种共产主义政党、运动或制度表示了有限的同情。他于1968年5月运动后加盟法国极左派,但即使在这期间他也嘲讽过对共产主义中国的普遍迷恋,并拒绝陪德费尔去北京实地考察毛泽东的“文化大革命”。[64]

尽管他后来树立了自己的坚定不移的反共信念,但福柯同作为一种思想方式的马克思主义既不曾突然决裂,也不曾(至少有好几年是如此)全然背弃。他的头两本书(**出版于他离开法共后不久**)都还带有某种马克思主义的推理风格,尤其是在它们对于征服异化的前景所表现的乐观态度方面。的确,在福柯后来的生活中,在他明确地抛弃了马克思主义包括这方面在内的大部分显著特征之后很久,他的哲学探讨都仍然散发着一种飘忽不定的革命希望的气味,一种关于各种禁锢人的社会形式还可能被彻底变革的含蓄的信念;正是这种气味或信念,使福柯的研究被赋予某种末世学期望的模糊基调,从而使之变得柔和了一些——要不然他的研究会让人感到很难堪的。

同在60年代成为法共首席理论家的阿尔都塞,福柯后来也一直保持着友好关系。甚至在70年代末,当阿尔都塞和马克思主义在法国正处于“墙倒众人推”的窘境的时候,福柯仍忠实地和他昔日的导师站在一起,并私下谴责过那些批判他的人。[65]

然而事实将表明,阿尔都塞对福柯最持久的影响完全不是政治性的,而纯粹是学术性的。因为阿尔都塞既是一个极具学究式狡狯风格的马列主义达官要人,同时也是一位研究法国科学哲学的严肃学者,而他传给他的学生的,正是

他的这一学术兴趣。

正如福柯本人曾经解释过的那样,30—40 年代的法国哲学包含两个方面:一是“关于体验、感觉和主体的哲学”,一是“关于知识、理性和观念的哲学”。一个是萨特和梅洛—庞蒂那一套网络,另一个是卡瓦耶(Jean Cavaillès)、巴什拉尔(Gaston Bachelard)和康吉兰(Georges Canquilhem)的那一套网络。[66]

关于这一法国特有的、与存在主义分庭抗礼的哲学的根源,福柯后来曾把它归结于康德的《纯粹理性》:“破天荒第一次,”他解释说,“理性的思想不仅在它的本质、基础、力量和权利方面,而且在它的历史和地理、它的最近经历和当前实际、它的时间和地点诸方面,都受到了质疑。”[67]

法国的科学史学家和他们的德国同行们[如恩斯特·卡西尔(Ernst Casirer),福柯也很钦佩他]在第一次世界大战后承担并精心构筑的正是这样一项批判工程。让·卡瓦耶(1903—1944),正如福柯曾概括过的那样,是一位“精通数学的历史学家,他感兴趣的是历史内在结构的发展”。他参加了法国抵抗运动,并死在了纳粹的手里——这一事实,在福柯看来意义非同小可。由于无论是萨特还是梅洛—庞蒂都不曾在抵抗运动中表现过这种敢于牺牲的精神,故卡瓦耶的生与死实际上揭露了存在主义政治抱负的虚伪性。[68]

乔治·康吉兰生于 1904 年,1961 年后是福柯最亲密的学术朋友和同盟者之一。他对生物学和医学特别感兴趣,在很多方面继承了柏格森的活力论。他认为生命是一种不可抑制的超越力量,一种湍急腾跃的活力能量流,具有不稳定性、无规则性、反常性和(如在他之前的比夏就曾指出过的)可怖性。“正是反常人引起了正常人的理论兴趣,”康吉兰在他最重要的著作《正常与病态》(*Le normal et le pathologique*)(初版于 1943 年)中宣称。“规范只有透过犯规才能得到名副其实的承认。功能只有透过故障才能得到显示。生命只有透过不适应、失败和痛苦才能上升到意识和生命科学”——这种情感,将在福柯后来对“极限体验”认识论意义的领悟中,得到含蓄的共鸣。[69]

同时,正如福柯所指出的,康吉兰“把科学史从高处(数学、天文学、伽利略力学、牛顿物理学、相对论)引向了中间区域”——亦即他自己后来的兴趣领域。透过全神贯注于生物学和医学的研究,康吉兰(用福柯的赞语来说)在这样一些

领域——那里“知识的演绎性差得多,对外部过程的经济刺激和制度支持的依赖性强得多,且与各种奇异想像保持着长久得多的联系”——带来了新的光明。[70]

但在所有的法国科学史学家中,最反常的,而且对成长中的福柯也是最重要的人物,肯定还是加斯东·巴什拉尔(1884—1962)。“我从未受过他的面教”,福柯后来回忆说,“但我读过他的书。而且老实说,在我念书的时候还在世的所有当代哲学家中,巴什拉尔是我读得最多的一位”,从中汲取了“大量我已详加阐述了的观点”。[71]

巴什拉尔是法国高等教育界的一大奇人,一个真正的外来者。他是一个自修者,在做邮差时自学了化学。后来他又转攻科学史,缓慢地爬完了法国学术阶梯上的每一级台阶,最后于 40 年代做了索邦大学的哲学教授。他的研究主要集中在数学和爱因斯坦物理学方面,同时也探讨幻想、谬误和诱惑人的意象在阻碍科学进步方面所起的作用。

巴什拉尔对想像的邪恶力量越研究越入迷。1938 年,他开始就四大基本要素——即土、气、火、水在想像中所起的作用进行序列研究。在每一本书里,他都以一个化学家的严谨态度对诗人的奇想进行分类。福柯《疯癫与文明》中,有一段极漂亮的文字,描述了一个有中世纪的“愚人船”来回逡巡的水上世界,这在很大程度上就得益于巴什拉尔关于水的奇想的分析方法。福柯在 1954 年曾宣称:“还不曾有人能(比巴什拉尔)更好地领悟想像所从事的富有生气的工作。”[72]

但巴什拉尔对福柯的影响还不止于此。由于非同寻常而且持续不替地同诗和现代物理学两者打交道,巴什拉尔形成了一个强调决裂、断裂和分裂的世界观。他看不到辩证的和谐,只看到一种一分为二的人文形态——一边是理性,另一边是奇想:“在概念和意象之间没有综合的可能。”而且,尽管在科学中严格贯彻推理可以揭示事物的本来面目,但惟有诗的流动意象和梦境才能让真实歌唱。那种可能会阻碍科学进步的想像,这时在巴什拉尔眼里已成为某个人的“秘密存在”和“内在命运”的预告,它指示着一条“思想之外”的道路,或许违犯了“法律和人类价值观中最确凿无疑的东西”,但也在激励着“向新生活的跨跃”。透过这种强调诗歌和艺术的启示性力量,巴什拉尔的后期著作同海德格尔的后期著作发生了奇怪的合流。[73]

所有这些法国科学史学家——从卡瓦耶直到巴什拉尔，无不反对这样一个观点，即：科学发现带来了一成不变的真理的积累，只需将这些真理像某种有条不紊的拼板游戏一样装配到一起就行了。相反，他们强调科学家的创造性作用，认为科学史远不是一种渐进的演化，而是一个为一系列概念革命所震撼的过程，这些革命产生了一些可以论证的“断裂”，反映了科学家在思考世界的方法上的种种过失。我们现代关于“真”的概念，部分地就是这些变化着的科学理论的历史性产物，而那些科学理论未来很可能还会发生变化。如果这种一般的科学观会使美国读者想起托马斯·库恩（Thomas Kuhn）那部影响广泛的《科学革命的结构》（*The Structure of Scientific Revolution*）（初版于 1962 年），原因十分简单：因为库恩熟谙并钦佩法国的科学史学家，而且像福柯一样，对“正常科学”的创造性潜能不乏疑虑。[74]

1951 年，福柯第二次参加中学哲学教师资格考试，终于通过了。在随后的 4 年中，在高师强大的赞助网的帮助下，他靠一系列临时的研究和教学工作来维持生计，同时日益深入地从事科学哲学方面的探索。正是在这些年里，他开始系统地研究心理学和精神病的历史，养成了每日必去国家图书馆的习惯，了解各式各样的精神病理论，从巴甫洛夫（Ivan Pavlov）、皮亚杰（Jean Piaget）到雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）、弗洛伊德无所不读。除了其他一些工作之外，他还应阿尔都塞的邀请，于 1951—1955 年间做过高师的一名心理学教员，他的名气即从那里开始升腾。[75]

与此同时，他又回到了圣安娜医院（法国最大最现代的治疗精神病的机构之一），但这次是为做研究而来的。作为一个非正式的实习医生，他在脑电图描记实验室帮忙做实验，学习如何透过分析脑电波活动的各种反常状态，来诊断脑损伤、癫痫和各种神经疾病。他还经常性地带着高师的学生访问这所医院，观看年轻的医生们运用他们的临床技术对病人作公开检测。“我在那里拥有一个很奇怪的地位，”福柯后来回忆道，“没有人在意我会干什么，我可以为所欲为。我实际上处于医护人员和病人之间的地位。”有人猜想，他的地位的模糊性可能还因他最近犯过一些癫狂的毛病而有所加强。“当时，我已癫狂得足以去研究理性，”他后来打趣说，“也有了足够的理性去研究癫狂。”“同医护人员”保

持着“一段距离”，他开始体验“某个微差”。很长时间里他什么也不做，只是观察：“我感到非常接近于那些病号，同他们没有多大的区别。”他观察着病人们，也观察着医生怎么对待他们。不过“只是在数年之后，当我着手撰写一本关于精神病学史的书的时候，我的这种微差，这种个人体验，才表现为一种历史的批判”。[76]

他还在这些年里，既带着好奇，也带着矛盾心理，研究了精神分析学。他和萨特在高师的一位老同学达尼埃尔·拉加什(Daniel Lagache)一起工作过，并旁听过雅克·拉康在圣安娜医院主持的某些研讨班课程，这个自1953年开始举办的研讨班后来颇负盛名。他甚至在短期内亲自参加过分析，结果却因他的治疗学家外出度假而不了了之，这令他十分懊丧。[77]

尽管如此，弗洛伊德的一些基本观点仍对他产生了终生的影响。譬如无意识的观点，对此萨特在《存在与虚无》中曾肤浅地试图加以驳斥(这是该书最糟的段落之一)，福柯却总是表现出热切的探讨兴趣。他在《词与物》中指出，无意识乃是“有可能透过它来了解”人的存在的“盲点”，是海德格尔所谓的“无思想”的阴暗帝国。他拒绝作为人类行为一种恒定生物成分的死亡本能，但把它作为一种历史的实在接受了下来，认为它在他自己对自杀的关注之外，为说明被死亡所纠缠的现代人“能够而且应该”经历“仇恨和侵犯”，提供了进一步的证据。[78]

最后，释梦的问题也使福柯终生为之入迷。在临死之前，他还在著文论述希腊哲学家阿忒密多鲁斯(Artemidorus)那部先驱性的“梦典”。但他起初只是对他自己的梦有一种自然的好奇。他在这些年里的一个朋友这样回忆道：“为了向我说明弗洛伊德观点的正确性，他引述了他(在别人替他做精神分析时)做到的关于一把游动的外科手术刀的梦：他的精神分析者毫不费劲地使他承认了这是一种阉割幻想。”这位历史学家想起青年米歇尔曾用一把剃刀自残的往事，禁不住又回忆起福柯的父亲就是一位外科医生这一事实。[79]

实际上福柯当时已很讨厌他的父亲。“他是个脾气很坏的人，”达尼埃尔·德费尔回忆说，而他对那位父亲的了解全是从他儿子的痛苦回想中听来的。“他总是争吵个没完，说话的嗓门老大。他很有才华，但非常专横，一副颐指气使的派头。”[80]

还在他年纪轻轻的时候，福柯就对这位盛气凌人的家长实施过一个小小的

但颇有深意的报复，使用的是一种自作主张行为、一种名义上的自残行为，即：把自己的名字中的父名砍去，Paul-Michel Foucault 从此变成简单的 Michel Foucault。[81]

这就是他在自己的第一本书上署的姓名。那是一部简略然而面面俱到的综述性著作，书名《精神病与个性》(*Maladie mentale et personalité*)，出版于 1954 年。这本书反映了福柯成长时期学术兴趣的多样性和异质性，同时也反映了他自己正在形成的各种信念的模糊性(如果还不是混乱性的话)。黯淡的海德格尔式的系统叙述很不自然地同绚丽的马克思主义公式依偎在一起。该书论题的一部分只是关于它试图论及的全部领域的介绍，为此福柯洋洋洒洒地写了第 110 页枯燥乏味的话，对克利佩林(Kraepelin)和布洛伊勒(Bleuler)的早期有机心理学理论、弗洛伊德的经典精神分析学、宾斯万格的存在主义精神分析学和巴甫洛夫反射心理学作了一个全面的历史概述，最后对一种旨在透过结束社会异化来减少精神疾病的马克思主义"人学"表示了乐观的企盼。福柯的这本书，虽然显示了他的博学多才，却没有后来读者所期望于他的那种灵气和眼力。[82]

当时他 28 岁。钻研过多年的海德格尔、马克思和现代科学精神病学史之后，他还不得不去发现他自己的声音。

人们传说着让—保罗·萨特在一杯啤酒中发现了他的守护神(daimon)的故事。这一奇迹发生于 1933 年的某一天。那天雷蒙·阿隆刚刚从德国归来，他宏论滔滔地告诉老同学：**这只**杯子，**这张**桌子——所有这类简单的东西，在胡塞尔那样的现象学家看来都是哲学的原料。[83]

福柯自己早期的大彻大悟，就远不是这么突然。如他后来所回忆的，他的大彻大悟，始自 1953 年初的一个寒冷的夜晚，当时他正坐在一家熄了灯的剧院里看戏。[84]

大幕升起，呈现在人们面前的是光秃秃的一片，只有一株没有树叶的枯树。舞台上出现了两个流浪者。"无事可做。"一个说。"我都有点想同意那个看法了。"另一个道。[85]

两个看不出他们的年纪或职业的流浪者闲聊着。

"咱们去上吊怎么样？"一个说。

"唔,那样咱们的下身会勃起的。"另一个答道。

"勃起!……那咱们赶紧上吊得了。"[86]

但这种交谈,像通常一样,毫无结果。

台后一枝皮鞭噼啪抽响。一人上,牵着一个脖子上套着绳索的奴隶。"本人,"奴隶主趾高气扬地说,"波佐是也。"[87]

一场戏中戏就此展开。奴隶要表演节目。波佐猛地扯了扯绳子:"给我思想,猪猡!"于是,那个本来一直缄默无语的奴隶突然摇摇晃晃地大声念起一段独白:"已知如庞切尔和瓦特曼的有名的著作中所表明的存在着一个时间之外无延伸的呱呱呱呱白胡子的呱呱呱呱个人的上帝他从神圣的 apathia 神圣的 athambia 神圣的失语症的高处深深地爱着我们只是有些例外原因不明但时间将告知……"[88]

这突如其来的一通话,无疑是将近三个小时的演出中最激动人心的一瞬。其余的时间里都是无休无止的等待——等待着一个名叫戈多(Godot)的人出现。

塞缪尔·贝克特的这出戏的演出,是当时巴黎知识界的一件大事。它产生的震动,同 8 年前萨特关于存在主义的讲演几无二致。夜复一夜,观众们庄严地坐着,仿佛在观看海德格尔哲学的戏剧解说——年轻的小说家阿兰·罗伯—格里耶(Alain Robbe-Grillet)就是这样称这出戏的。在这场带有悲剧气氛的闹剧里,流浪的主人公们无所事事,也没什么话可说。他们那没滋没味的饶舌,听起来直让人打瞌睡。而打断这种谈话的,也只是那位奴隶拙劣地模仿着经院哲学而说出的一些疯话。这出类似一种哲学寓言的戏剧,因其令人着迷地暗示着深奥而重要的、正等待着破解的神秘事物,吸引了巴黎的观众。[89]

罗伯—格里耶在他的一篇很有影响的评论中宣称:很明显,戈多就是上帝——"说到底,为什么不可以这样看呢?戈多(同样,为什么不可以这样看呢?)就是对于某种更好的社会秩序的世俗的理想。我们难道不期待更好的生活,更好的食物,更好的衣服和不再挨打的可能性吗?而且,这恰恰不是戈多的波佐,他难道不就是那种让思想处于受奴役状态的人吗?否则戈多就是死亡;如果它不自己来的话,明天咱们就要去上吊。戈多就是沉默;我们在等待它的时候必须说话,以便最终有权保持安静。戈多就是那种贝克特透过他的整个作品来追寻的不可触及的自我,在追寻的过程中他始终不渝地抱着这样一种希

冀:‘这次它也许就是我了,谢天谢地。’”[50]

临终前不久,福柯对他在这些年里的思想“奥德赛”作了个总结。“我属于这一代人,他们作为学生,眼前曾有过一道由马克思主义、现象学和存在主义构成的地平线,这道地平线限制了他们的眼界,”他说。“就我而言,是贝克特《等待戈多》(*Waiting for Godot*)的首次演出使我实现了突破——那真是一场特别激动人心的演出。”[51]

然而这出戏充斥着轻浮的言行、愚蠢的念头和流产的玄学。就这么一出戏,竟指示了在当时看来最好的逃避萨特“恐怖主义”的方法,这绝非偶然。戈多的世界是这样一个世界,那里,自由和责任的观念被引人注目地掏去了任何缠绵的道德含义。“道德价值观是无法得到的,”贝克特后来曾如是宣称。“甚至谈论真实都不可能,这是苦恼的一部分原因。尽管看上去很荒唐,但借由形式,透过赋予无形事物以形式,艺术家很可能会找到一条合适的出路。”[52]

在1953年初那寒冷的日子里,福柯还不得不去设计他自己的“合适出路”。但这种出路很快就会找到,或许这一次,谢天谢地,他要发现的真是他自己。

注 释

① 关于萨特的葬礼,参见安妮·科恩—索拉(Annie Cohen-Sola):《萨特传》(*Sartre: A Life*),Anna Cancogni 译自法文,(New York, 1987),第523—524页;罗纳德·海曼(Ronald Hayman):《萨特传》(*Sartre: A Biography*)(New York, 1987),第473—475页。

② 迪迪埃·艾里邦:《福柯传》(*Michel Foucault*)(Paris, 1989),第297页;Betsy Wing 英译,(Cambridge, Mass., 1991),第278—279页。也可参见罗伯特·马吉奥利(Robert Maggiori):“萨特和福柯”(Sartre et Foucault),《解放报》1984年6月30日—7月1日,第23—24页。

③ 卡塔莉娜·冯·毕劳(Katharina von Bülow):“反驳是一种职责”(Contredire est un devoir),载《争鸣》(*Le débat*),1986年9—10月,第177页。艾里邦:《福柯传》,第297页;英译,第280页。

④ “性与孤独”(Sexuality and Solitude),载《伦敦书评》(*London Review of Books*),1981年5月21日—6月3日,第3页。

⑤ 奥托·弗利德里希(Otto Friderich):“法国的权力哲学家”(France's Philosopher

of Power,谈话,1981),《时代周刊》1981 年 11 月 16 日,第 148 页。参见"一次谈话"(1982),载 PPC,第 7 页。在西蒙·瓦德《福柯在加利福尼亚》(*Foucault in California*,打印稿,1990)中,福柯提到了他对犹太人命运的关注(第 72 页)。

⑥ 达尼埃尔·德费尔 1991 年 1 月 8 日给作者的信:德费尔补充说,福柯堂兄的父亲曾在戴高乐的自由法国军队中作战,这个家族在政治情感上全是戴高乐派。关于福柯童年的详细情况,参见艾里邦《福柯传》,第 19—31 页;英译,第 3—14 页。

⑦ 这些话都可以在瓦德的《福柯在加利福尼亚》中找到(第 40 页)。从我做的许多访谈的情况来看,福柯在谈及他的童年时似乎总要说起这些话。

⑧ 参见艾里邦:《福柯传》,第 31 页;英译,第 14 页。

⑨ 阿瑟·戈德哈默(Arthur Goldhammer):评迪迪埃·艾里邦《福柯传》,载《法国政治与社会》(*French Politics and Society*)第 8 卷第 1 期(1990 年冬季号),第 79 页。

⑩ 关于萨特一代人的"诸说混合式人道主义",参见雅克·德里达:"人的结局"(The Ends of Man),载《哲学的边缘》(*Margins of Philosophy*),Alan Bass 英译,(Chicago, 1982),第 114—117 页。关于黑格尔的影响,参见樊尚·德孔布(Vincent Descombes):《现代法国哲学》(*Modern French Philosophy*),L. Scott-Fox 等英译,(Cambridge, England, 1980),第 9—48 页。另参见托马斯·帕维尔(Thomas Pavel):《语言的争执:结构主义思想史》(*The Feud of Language: A History of Structuralist Thought*)(New York, 1989),第 3 页。

⑪ 米歇尔·图尼埃:《风神:我的自传》(*The Wind Spirit: An Autobiography*),阿瑟·戈德哈默英译,(Boston, 1988),第 131 页。

⑫ 让·伊波利特:《马克思黑格尔研究》(*Studies on Marx and Hegel*)英文版序,John O'Neill 英译,第ⅶ、ⅹ页。

⑬ "让·伊波利特(1907—1968)",载《形而上学与道德杂志》,第 74 卷,第 2 期(1969 年 4—6 月),第 133 页。

⑭ MC,第 273 页;英译,第 261 页。RE,第 126—127 页;英译,第 74—75 页。MM,第 110 页。

⑮ 托尼·朱特(Tony Judt),"精英教育"(Elite Formations),《时代周刊文艺副刊》,1980 年 8 月 18—24 日,第 889 页。关于法国教育制度的一般情况,参看皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)的著作,尤其是《国家精英》(*La noblesse d'état*, *Paris*, 1989)。和《学术人》(*Homo Academicus*, Peter Collier 英译, Stanford, Cal., 1988)。

关于战后的哲学课程，参见德斯孔勃(Descombes)：《现代法国哲学》，第5—6页。

⑯ 关于萨特演讲及其背景的材料，参见科恩—索拉尔(Cohen-Solal)：《萨特传》，第249—252页。关于萨特对海德格尔的喜好在法共方面引起的不安，同上书，第221页。图尼埃的《风神》(The Wind Spirit，第132页)中生动的描述让我获益匪浅。

⑰ 让—保罗·萨特："存在主义是一种人道主义"，载瓦尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)主编：《存在主义：从陀斯妥耶夫斯基到萨特》(*Existentialism from Dosteovsky to Sartre*)(New York, 1975)，第360、361、352、353页。

⑱ 科恩—索拉：《萨特传》，第251—252页。

⑲ 图尼埃：《风神》，第131、132页。

⑳ 同上书，第133页。

㉑ "福柯回应萨特"，载《文学半月刊》(*La Quinzaine Littéraire*)，46(1986年3月15—31日)，第21页。

㉒ 参见RE，第107—111页；英译本第67—68页：对萨特的这一早期批评意味深长，因为其时正是福柯对现象学和马克思主义的其他分支汲汲以求之时——例如，海德格尔、宾斯万格、雅斯贝尔斯、伊波利特和(间接的)梅洛—庞蒂的著作。也可参见埃里蓬：《福柯传》，第130、141页；英译，第105、106页。1990年3月30日，在我对雷蒙·贝鲁(Raymond Bellour)的访谈中，他回想起《词与物》(*Les mots et les choses*)的清样中明确参考了萨特的《批评》(*Critique*)。

㉓ 参见艾里邦：《福柯传》，第42—44页、第25—27页。丹尼尔·容多(Daniel Rondeau)和这些人都提到过戈雅的蚀刻版画：薇罗尼克·布罗卡(Véronique Brocard)，安妮特·利维·威拉德(Annette Levy Willard)，多米尼克·诺拉(Dominique Nora)以及吕克·罗森茨威格(Luc Rosenzweig)。见"Le Canard et renard ou la vie d'un philophe"，《解放报》1984年6月30日—7月1日。关于这个年代的福柯的最生动的叙述，还是莫里斯·班盖(Maurice Pinguet)的文章"学习时代"(Les Années d'apprentissage)，载《争鸣》(Le débat)，41期(1986年9—11月)，第122—131页。

㉔ 莫里斯·梅洛—庞蒂：《知觉现象学》(*Phenomenology of Perception*)，Colin Smith英译，(London, 1962)，第309页注。

㉕ "道德的回归"(Le retour de la morale，谈话)，载《新闻周报》，期2937(1984年6月28日—7月5日)，第39页 et in PPC，第250页.

㉖ 汉娜·阿伦特："80岁时的海德格尔"，载迈克尔·默里(Michael Murray)主编：

《海德格尔与现代哲学》(*Heidegger and Modern Philosophy*)(New Heaven, 1978),第295页。

㉗ 让—保罗·萨特:《战争日记》(*The War Diaries*),Quintin Hoare 英译,(New York,1984),第185—186页。

㉘ 马丁·海德格尔:《形而上学导论》(*An Introduction to Metaphysics*),曼海姆(Ralph Manheim)英译,(Garden City, N.Y., 1961),第166页。关于海德格尔与纳粹主义的关系,人们已做了大量研究,英文文献主要可参看《批判研究》(*Critical Inquiry*)的一期特刊(第15卷第2期,1989年冬季号),其中载有戴维森(Arnold I. Davidson)、哈贝马斯、德里达等等学者的文章。

㉙ 萨特:《战争日记》,第186—187页。

㉚ 海德格尔:"关于人道主义的信札",Frank A. Capuzzi 等英译,见《海德格尔主要作品选》(*Marin Heidegger:Basic Writings*)(New York, 1977),第208页。

㉛ 同上书,第209、216页;参见海德格尔:《存在与时间》,John Macquarrie 和 Edward Robinson 英译,(New York, 1962),第62页。

㉜ 参见海德格尔:"关于人道主义的信札",上述英译文本,第212页(关于存有的神秘性)、第216—217页(关于先在)。可参考海德格尔:《原因的实质》(*The Essence of Reasons*),Terrence Malick 英译,(Evanston, Ill., 1969),第127页:"自由是诸因之因。"(Freedom is the reason for reasons.)参考海德格尔:《形而上学导论》(*An Introduction on Metaphysics*),Ralph Manheim 英译,(New York, 1961),第128页。从他1929年关于康德和形而上学问题的研究(见第5章)来看,海德格尔曾获益于康德是很显见的。相反,关于海德格尔对尼采的承继却有争议,因为这方面的文献根据比较难找。但我同意戴维·法雷尔·克雷尔(David Farrell Krell)的看法,即"《存在与时间》的每一页"都既表露着又隐匿着尼采的影响。海德格尔的这部巨著避开了关于意志或意愿的任何公开的讨论,但过了几年后,海德格尔在概述尼采的权力意志观点的时候,通过把权力意志描绘成"人们对于自己的决意",终于将它同《存在与时间》的一个主题联系了起来(参见海德格尔:《尼采传》,David Farrell Krell 英译,卷1,第40、48页注247)。当然,海德格尔的确在他关于尼采的那些著名的讲演(主要发表于1936至1946年间)里有力地批判过尼采的权力意志概念,但是这种与海德格尔自己思想的"转折"(我将在下面讨论这一点)相联系的批判,在我看来,既是对海德格尔和尼采之间深刻的(往往是默默无语的)对话的一种深化,同时在

某种程度上也是一种掩盖起来的自我批评。[我这里的解释参考了汉娜·阿伦特的看法,并参莱因纳·舒尔曼(Reiner Schurmann):《海德格尔论存在与行动:从原则到无政府状态》(*Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*)(Bloomington, Ind., 1982),主要见第245—250页。]

㉝ 海德格尔:《存在与时间》,第47页(关于Dasein的定义)、第340页(关于采取行动)、第437页(关于选择一个英雄)。在法国,第一个使黑格尔、马克思和海德格尔之间的综合时兴起来的是亚历山大·柯耶夫(Alexandre Kojéve)。值得强调指出的是,认为在马克思和海德格尔之间有可比性的,绝非只有柯耶夫、伊波利特和梅洛—庞蒂等人:整整一代激进的思想家,从赫伯特·马尔库塞到吕西安·戈德曼,都感到可以把海德格尔和马克思调和起来,这部分地是由《存在与时间》中的某些关键性表述的纯粹抽象性造成的。

㉞ 阿伦特:《意愿》(*Willing*)(New York, 1978),第173页。

㉟ 德里达:"人的结局",参见注释前文,第130页。海德格尔:"关于人道主义的信札",参见注释前文,第210页。

㊱ 上书,第240、199、213、222、223、238、241、237页。弗朗西斯科·戈雅(Francisco Goya),《狂想》版画(*Caprichos Plate*)第43页,"理性的沉睡导致恶魔横行"(El sueño de la razon produce monstruos)。

㊲ 海德格尔:"关于人道主义的信札",参见注释前文,第232页(关于悲剧)和第219页(关于荷尔德林)、第223、240、242、236页。我把海德格尔在第219页提到的荷尔德林和德国年轻一代与死亡的对抗看成是他对战争曲折隐晦的表达;还可以把第232页他对索福克勒斯看似一带而过、实则意义重大的讨论与《形而上学导论》(第122—138页)中他对安提戈涅(Antigone)深思熟虑的论述进行对比:海德格尔的《导论》中这些异乎寻常的篇章构成悲剧性"暴力"的一个象征,同时也是为它所作的道歉。单单这个悲剧性暴力就可以确保类似古希腊(现代德国?)那样的文化成就"真正的历史辉煌所需要的根本条件"。

㊳ MC,第336、337、339页;英译,第325、326、328页。

㊴ "道德的回归"(谈话,1994),参见注释前文,第39页;英译见PPC,第250页。

㊵ "真实的理性代价如何?"(Um welchen Preis sagt die Vernuft die Wahrhiet?),《探索》(*Spuren*)1—2(1983);英译,载PPC,第21页。

㊶ "性与孤独"(Sexuality and Solitude)(1981),参见注释前文,第3页。在40年代

末期，梅洛—庞蒂同情马克思主义（和苏联）的倾向比萨特强烈得多，可参看他 1947 年写的一本称颂莫斯科审判案的书《人道主义与恐怖》（*Humanism and Terror*）。梅洛—庞蒂的《知觉现象学》也对萨特的自由概念提出了含蓄然而尖锐的批评：参见该书论“自由”的最后一章。关于梅洛—庞蒂认为“先在”是“可操作的意向性”（Operative intentionality）的独特见解，参见《知觉现象学》，第 17—18 页。

㊷ “一次谈话”（1982），载 PPC，第 21 页。梅洛—庞蒂在 1947 年至 1950 年间开出的课程（在高师和其他一些地方）里开始讲述索绪尔，参见詹姆斯·施密特（James Schmidt）：《莫里斯·梅洛—庞蒂：在现象学与结构主义之间》（*Maurice Merlean-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*）（London，1985），第 105 页。比较福柯为乔治·康吉兰（Georges Canguilhem）的英文版《正常与病变》（*The Normal and the Pathological*）所写的导言，卡罗林·R. 弗希特（Carolyn R. Fawcett）与罗伯特·S. 科恩（Robert S. Cohen）译（New York，1989），第 23—24 页：“现象学可以把身体、性经验、死亡、感性世界真正引入分析领域。”尽管如此，即便对梅洛—庞蒂来说（在福柯的评论中他显然是一个有争议的哲学家），“我思（the cogito）仍然是核心”（这点——如果作为一个术语学问题就好了——是确实无疑的，至少在知觉现象学中如此）：“无论是科学理性还是生命科学的特异性，都无法与它们的基础角色妥协。”

㊸ 对比一下德里达关于他自己思想探险历程（他曾更倾向于接受胡塞尔和现象学）的回忆，是值得的。参德里达：“一个抑音节的时间：标点符号”（The time of a thesis: punctuations），载阿兰·蒙特费奥尔（Alan Montefiore）编：《今日法国哲学》（*Philosophy in France Today*）（Cambridge，1983），主要可参阅第 38—39 页。

㊹ 萨特：《反犹分子》（*Anti-Semite and Jew*），G. J. Becker 英译，（New York，1948），第 90 页。

㊺ 萨特：《存在与虚无》（*Being and Nothingness*），H. E. Barnes 英译，（New York，1956），第 259 页。

㊻ 同上书，第 260 页。

㊼ 同上书，第 260—261 页。

㊽ 艾里邦：《福柯传》，第 43 页；英译，第 26 页。

㊾ 萨特：《存在与虚无》，第 379 页，并参见第 405 页有关施虐淫的一段文字。

㊿ SP，第 202 页；英译，第 200 页。“论道德谱系学：关于正在进行的工作的概述”

(On the Genealogy of Ethics: Overview of Work in Progress)(谈话,1983),载 TFR,第 351 页;FD,第 519 页;英译,第 265 页。那种钥匙孔意象曾附带地(而且不知何故)出现在福柯早期发表的一段批评萨特的文字里:参见 RE,第 109 页;英译,第 68 页。虽然我不同意马丁·杰伊(Martin Jay)的结论,马丁·杰伊(Martin Jay)发表了一篇有关福柯的"凝视"(the gaze)的有趣文章:"在凝视的王国中:福柯与 20 世纪法国思想中的视觉诋毁"(In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought),载 *FCR*,第 175—204 页。1983 年福柯在谈论"确实性"的时候,不仅抨击了萨特的确实性观念,而且也抨击了海德格尔《存在与时间》中的观点。由于海德格尔关于"确实性"的论述特别强调良心的召唤和内疚的向心性,福柯的反感是不难理解的。不过,福柯在谈话中始终没有讨论羞耻或内疚,而只是以试图迫使我们为某种"真实的自我"所约束(这一点,海德格尔的确未曾做过,但萨特却肯定可以从这个角度来理解)的方式,对海德格尔和萨特提出批评。十分奇怪的是,原谈话录音(现存巴黎米歇尔·福柯中心)在公开发表时,其中有关海德格尔的内容被删去了。

⑤① 参见艾里邦:《福柯传》,第 43—44、45 页;英译,第 26—27、37 页。路易·阿尔都塞当时是教师,而让·拉普朗什(他后来成了一名著名的精神病学家)则是阿尔都塞派去防止福柯自杀的人。

⑤② "一个面临无限要求的有限制度"(Un système fini face *à* une demande unfinie)(谈话,1983),载《岌岌可危的社会安全》(*Sécurité social: l'enjeu*)(Paris, 1983),第 63 页。"如此质朴的快感"(Un plaisir si simple),载《盖皮耶》,第一期,1979 年 4 月,第 1、10 页;英译载《法格莱格》(Fag Rag),第 29 期,第 3 页。

⑤③ 艾里邦:《福柯传》,第 44 页;英译,第 26 页。

⑤④ "如此质朴的快感",参注释前文,第 1 页;英译见第 3 页。

⑤⑤ "绝不妥协"(Non aux compromis),载《盖皮耶》,第 43 期,1982 年 10 月,第 9 页。另可参见瓦德:《福柯在加利福尼亚》,第 65 页。

⑤⑥ 1990 年 3 月 25 日德费尔的谈话;另可参见班盖"学习时代"一文。毕竟,如德费尔所言,高师的一些教师和管理人员本身就是同性恋者。

⑤⑦ 1990 年 3 月 12 日埃德蒙·怀特的谈话。

⑤⑧ 1990 年 3 月 25 日德费尔的谈话。

⑤⑨ 参见让—弗朗索瓦·西里奈利(Jean-Francois Sirinelli):"1945 年后乌尔姆街的

高师人:共产主义的一代”(Les Normaliens de la rue d'Ulm après 1945:une génération communiste),载《世界现代史杂志》(*Revue d'histoire du monde moderne*),第32期,1986年10—12月,第574页。

⑩ “为了一种不舒服的道义”(Pour une morale de l'inconfort),载《新观察家》,第754期,1979年4月23日,第83页。CF(谈话,1978),第20页;英译,第52页。艾里邦对福柯在法共的情况作了极好的阐述,参见艾里邦:《福柯传》第70—78页。

⑪ CF(谈话,1978),第19页;英译,第51页。福柯在这里说,他是在1950年加入法共的。艾里邦也接受了此说。达尼埃尔·德费尔在1991年11月4日的一次谈话中解释说,福柯卷入法共的活动,在某种程度上是出于他个人对法国印支战争(1946—1954)的反对态度。

⑫ CF(谈话,1978),第22页;英译,第52页。弗利德里希:“法国的权力哲学家”(谈话,1981),参见注释前文,第148页。

⑬ CF(谈话,1978),第22页;英译,第53页。参见艾里邦:《福柯传》,第76—77页。在我们1991年11月4日的会谈里,德费尔强调了福柯对反犹主义的憎恶的重要意义。关于“医生阴谋”和1952—1953年间苏联的反犹运动,参见麦德维杰夫(Roy A. Medvedev):《让历史来审判》(*Let History Judge*),Colleen Taylor 英译,(New York, 1971),第494—497页。

⑭ 德费尔在1991年11月4日的谈话中,回忆了福柯在拒绝陪他一起去中国旅行这件事。

⑮ 参见艾里邦:《福柯传》,第78页;英译,第58页。

⑯ 福柯1978年为康吉兰《正常与病态》一书的英文版写的“导论”,参见注释前文,第8页。

⑰ 同上书,第9页。

⑱ 关于福柯对卡西尔和新康德主义的一般看法,参见“一段无声无息的历史”(Une histoire restée muette),载《文学半月刊》,第8期,1966年7月1日。福柯在此文中高度评价了卡西尔《启蒙哲学》(*The Philosophy of Enlightenment*)的法文版。关于福柯对卡瓦耶的看法,参见他1978年为康吉兰写的“导论”,参见注释前文,第8—9页,第14—15页;以及“一次关于政治和伦理的会谈”(Politics and Ethics: An Interview)(1983),载TER,第374页。

⑲ 康吉兰:《正常与病态》(Paris, 1966),第139页。福柯在他的“导论”(1978)中

明示人们，要注意康吉兰的活力论(vitalism)——参见注释前文，第18—19页。

⑩ 同上书，第13页。

⑪ CF(谈话，1978)，第1期，第35页；参见英译，第67—68页。

⑫ RE，第126页；英译，第70页。参见"哲学家加斯东·巴什拉尔和他的阴影：捕捉他自己的文化"(Gaston Bachelard: le philosophe et son ombre: Piéger sa proper culture)，载《费加罗报》，第1376期，1972年9月30日，第16页。也可参见FD，第21—23页；英译，第10—11页。

⑬ 加斯东·巴什拉尔：《梦想的诗学》(*La poétique de la rêverie*)(Paris, 1960)，第45页。巴什拉尔，《论土地与静息》(*La Terre et les rêveries du repos*, Paris, 1948)，第51页。巴什拉尔：《水与梦》(*L'Eau et les rêves*)(Paris, 1942)，第24页。巴什拉尔：《歌与梦》(*L'Air et les songes*)，(Paris, 1943)，第12、13、10页。

⑭ 参见托马斯·库恩：《科学革命的结构》(Chicago, 1962)，第5—6页[亚历山大·科伊尔(Alexandre Koyre)对库恩特别重要，他也为福柯所敬重]。关于福柯对库恩和"正常科学"的看法，参见他1978年为康吉兰写的"导论"，参注释前文，第16页。

⑮ 参见艾里邦：《福柯传》，第70页；英译，第50页。

⑯ "一次谈话"(1982)，载PPC，第6页。"真理·权力·自我：和福柯的一次谈话"(Truth, Power, Self: An Interview With Michel Foucault)(1982)，载路德·马丁(Luther H. Martin)等编：《自我的技术》(*Technologies of the Self*)(Amherst, 1988)，第11页。弗利德里希："法国的权力哲学家"(谈话，1981)，参见注释前文，第147页。另参见艾里邦：《福柯传》，第67—69页；英译，第48—49页。

⑰ 参见班盖："学习时代"，参见注释前文，第126页。

⑱ MC，第337页；英译，第326页。MM，第54页。参见MM*，英译，第83页。

⑲ 班盖："学习时代"，参见注释前文，第126页。

⑳ 1990年3月25日德费尔的谈话。参见瓦德：《福柯在加利福尼亚》，第40页。

㉑ 艾里邦：《福柯传》，第21页。

㉒ 参见MM，第110、104页。这部著作清楚地反映了福柯对某种马克思主义的人道主义的信仰，因为他在这里特意指出：精神病是"各种社会矛盾的产物，处在这些社会矛盾中人们被历史地异化了。"同时，该书的马克思主义的最显著特点之一是经常不断地强调冲突和矛盾。而且有好几个段落不大符合结论的乐观精神。尤

其是第87页的这段话："弗洛伊德在研究由战争引起的各种精神病症的时候，发现了一种和生命本能并驾齐驱的死亡本能，这并非偶然，它表达了19世纪陈旧的资产阶级乐观主义。……资本主义在这个时期正以某种它自己很清楚的方式经历着它自己的各种矛盾：它必须抛弃团结一致的旧主题，并承认人类能够而且应该把自己理解为一种消极体验，它曾以仇恨和侵犯的形式生活。"当福柯在十年后修订这本书的时候，他删去了一切有关结束异化的段落，而关于弗洛伊德死亡本能观点的这段文字却原封未动地保留了下来。实际上，福柯修正并强化了他关于"消极体验"的观点，这说明他的思想是有矛盾的，这种矛盾早在1954年即已存在。在1962年的版本里，福柯指出：弗洛伊德已经表明，应该"抛弃陈旧的团结一致之梦"的，是一般意义上的"人"，而不只是那些碰巧生活在一个资产阶级社会的人。当然，那个梦，只是黑格尔、马克思、伊波利特和40年代末期梅洛—庞蒂的梦，而决不是海德格尔的梦。事实上，通过清除马克思主义的语言(同时也通过加上他自己的某些成熟的论述)，福柯使本来就一直存在的一种海德格尔主义观点变得更加凸显。癫狂作业种"消极体验"而可能具有的价值(即人有可能在其中探索一种"被粉碎了的思考")，由此得到了强调。参见休伯特·德雷福斯(Hubert L. Dreyfus)在1987年加利福尼亚大学出版的平装本MM* 前言中的评述(第xxxiii页)："在第二版里，他用一种历史化了的海德格尔早期的一个观点——被掩蔽的真理即怪异(也就是说，不存在有关人的本质的客观真理)，取代了作为被掩蔽的真理的阶级斗争。"关于该书两个版本之间的判别的详尽论述，参见德雷福斯的前言和皮埃尔·马什雷(Pierre Macherey)的文章"癫狂史的资料问题：更正及其范围"(Aux sources de l'histoire de la folie: une rectification et ses limites)，载《批判》第471—472期，1986年8—9月，第753—754页。关于青年福柯和某种人道主义哲学人类学的关联的更详尽的研究，参见杰罗德·西格尔(Jerrold Seigel)："避开主体：一条福柯主义的行动路线"(Avoiding the Subject: A Foucaultian Itinerary)，载《思想史日记》(*Journal of the History of Ideas*)(1990)，第273—299页。这个脚注可能足以说明(有心的读者很可能已经看到)，有关福柯早期心路历程的可资利用的证据不多，而且作各种各样的解释。本章(以及下一章)所述主要是推理性的，其依据是福柯的影响、当时认识他的人们的记忆以及福柯自己后来的回忆(它们可能确切，也可能不确切)。

㉝ 参见科恩—索拉：《萨特传》，第90—91页。

㉞ "和米歇尔·福柯的一次谈话"(1983)，载RR；英译，第174页。

㊄ 塞缪尔·贝克特(Samuel Beckett):《等待戈多》(*Waiting for Godot*)(New York, 1954),第 7a 页。关于此剧的演出和在巴黎的首次上演,参见卢比·科恩(Ruby Cohen):《从欲望到戈多:战后巴黎的小剧场》(*From Desire to Godot: Pocket Theater of Postwar Paris*)(Berkeley, 1987),第 131—180 页。

㊅ 贝克特:《等待戈多》,第 12a 页。

㊆ 同上书,第 15b 页。

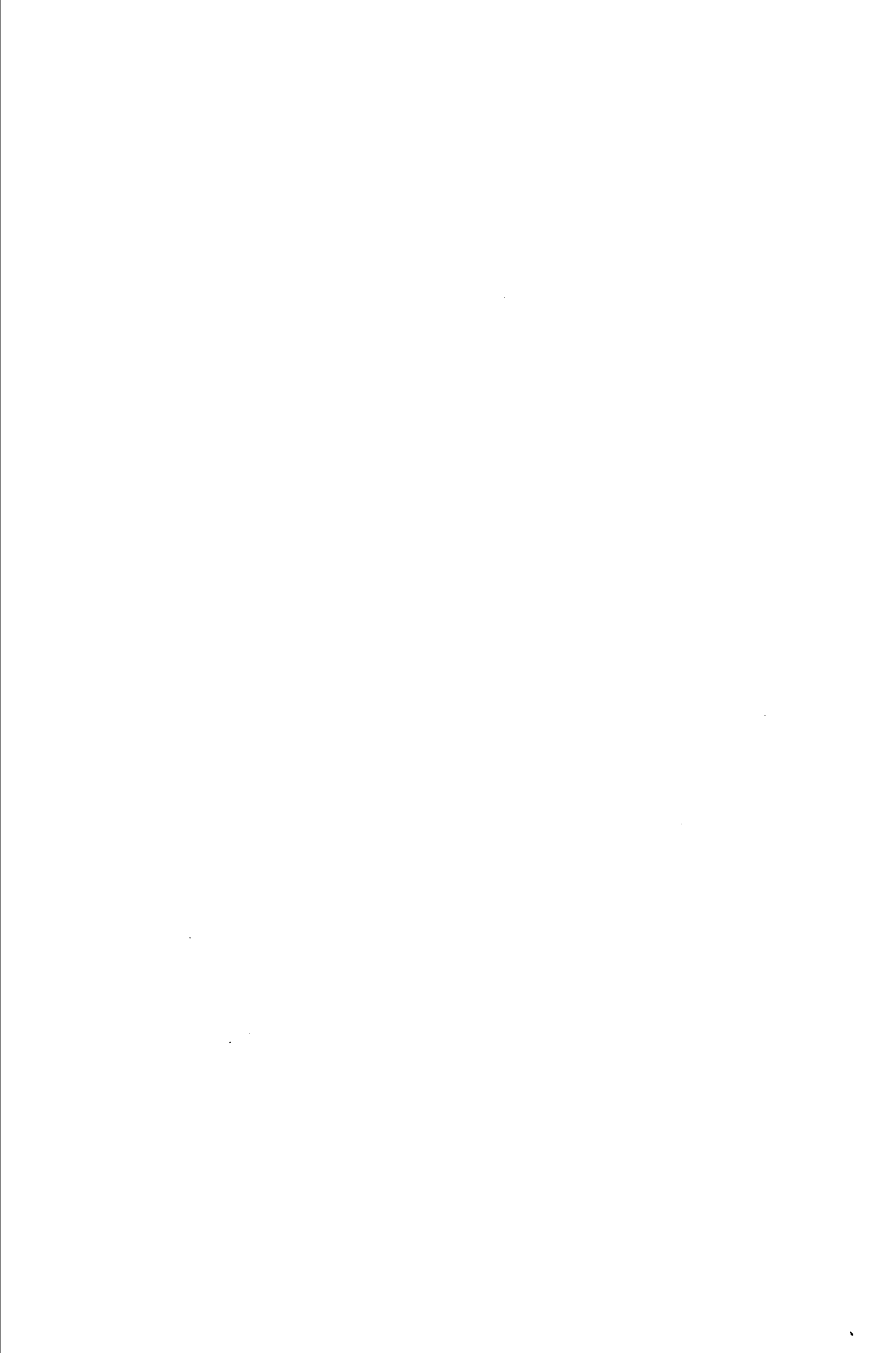
㊇ 同上书,第 28b 页。

㊈ 参见阿兰·罗伯—格里耶:"塞缪尔·贝克特",载《为了新小说》(*For a New Novel*),Richard Howard 英译,(New York, 1965),第 111 页;这篇评论首次发表在《批判》杂志上(1953 年 2 月)。关于观众席上的庄严气氛,我是从罗格·沙图克(Roger Shattuck)那里了解到的,他回忆说在 1953 年看《等待戈多》的首演时,他是剧场里惟一的一个嘲笑演出的人。

㊉ 罗伯—格里耶:"塞缪尔·贝克特",参见注释前文,第 115 页。

㉑ "一次谈话"(1983),载 RR;英译,第 174 页。

㉒ 夏尔·朱利安(Charles Juliet):"会晤贝克特"(Meeting Becket),载 *TriQuarterly*,第 77 期,1989—1990 年冬季号。





THE HEART LAID BARE

第 三 章

袒露的心



第三章　袒露的心

1953年8月，福柯离开巴黎去意大利度假。在此之前的几个月是充满纷扰的。在《等待戈多》的激励下，他以新的热情重新投入工作。他深入研究了瑞士精神病学家路德维希·宾斯万格，那是一个弗洛伊德派兼海德格尔信徒。他和作曲家让·巴拉凯(Jean Barraqué)的风流韵事也正方兴未艾。他还前所未有过地卷入了巴黎先锋派艺术界的活动。

当时正值"新小说"时代，正值"荒诞派戏剧"的盛期，也是人们积极进行新音乐探索的时期。然而，任何小说、戏剧和新音乐都没能抓住福柯的心，倒是一部80年前出版的论文集——弗里德利希·尼采的《不合时宜的思考》(*Unzeitgemä βe Betrachtung*)，把他深深地迷住了。

多年之后，和他一起在那个夏天去意大利游玩的莫里斯·班盖(Maurice Pinquet，他的一位朋友，也是他在高师的同事)回忆了当时的情景。他曾看着福柯"在西维塔维齐亚海滨的阳光下阅读"，深陷在尼采的那本书里不能自拔。福柯那如饥似渴的兴趣令班盖惊诧："倘若他不时在解说黑格尔或胡塞尔的话，我就会觉得这更符合我心目中的哲学家形象了：没有带刺的概念，哪来的哲学。"在当时许多人的心目中，尼采仍是不清不白的，因为纳粹曾利用过他诸如"权力意志"和"超人"之类的观点。尽管如此，福柯仍为尼采的书而着迷。"我们很少有时间读书，"班盖回忆道，"那里可游览的地方太多，简直忙不过来。但稍一得闲，哪怕只有半个小时，不管是在海边沙滩上，还是在咖啡馆的平台上，他都会打开这本书(那是法德对照的读本)，继续他的阅读。"①

班盖的回忆表明，他的朋友的学习时代正式结束于他这次对尼采的研究。福柯自己也在不止一次的会谈中谈到这一点。当然，像所有优秀的高师学生一样，他实际上多年前就读过尼采。但在那个夏天，他突然觉得尼采那些他已熟知的思想变得新鲜了。福柯回忆道：这次读尼采使我感到了一种"哲学的震

动"。他在 1982 年的一次谈话中解释说:"尼采是一种启示,我以巨大的热情研读了他,并与我的生活实现了决裂……我曾有一种上了圈套的感觉。透过尼采,我变得对生活中的一切都感到陌生了。"②

在他于 1961 年发表的《疯癫与文明》一书的序言中,福柯概括地介绍了他为自己规划的毕生事业,其中鲜明地折射出尼采在他的成长时期对他产生的深刻影响。他简略地指出:他的目标将是"以悲剧因素的恒常结构去对抗历史辩证法"。为此需要进行多方面的"探究"——当然,首先是探究癫狂,将来还要继续写书探究梦和"性禁条"以及"欲望的快乐世界"。但所有这些探究,——他强调说,他都将"sous le soleil de la grande recherché nietzchéene"(在伟大的尼采式探求的太阳照耀下)去进行。③

多么难解的箴言,多么神秘的顿悟! 福柯的"伟大尼采式探求"究竟意味着什么? 而且,为什么会是尼采,尤其是写《不合时宜的思考》的尼采,在 1953 年 8 月西维塔维齐亚的阳光下对他产生如此重大的影响?

令福柯着迷的那本书,从很多方面来看,都是尼采自己在为弄清他是谁,人还会变成什么而苦苦思索时留下的一种直接副产品。收在《不合时宜的思考》一书中的四篇论文是在 1873 年到 1876 年间写就的,即是说,在他那部处女作《悲剧的诞生》(*Die Geburt der Tragödie aus dern Geiste der Musik*)受到冷遇之后。尼采这本书初版于 1872 年。书中,这位早慧的德国古典主义者(他 27 岁就当上了巴塞尔大学教授)提出了一个大胆的新悲剧理论。照尼采的看法,"悲剧因素的恒常结构"使两个无时间的倾向互相对抗:一种是阿波罗式欲按比例正确宜人的形式塑造世界的倾向,另一种则是狄俄尼索斯式(Dionysian)欲粉碎这种形式,欲猛烈突破意识与无意识、理性与非理性之间界限的倾向。《悲剧的诞生》有一些著名的仰慕者[理查德·瓦格纳(Richard Wagner)就是其中之一],但他们都是学术界的门外汉。当该书问世时,尼采的古典主义道友们纷纷指摘其学识,奚落其历史论点,而全然无视其挑战性的新世界观。年轻教授下一个冬季在巴塞尔大学开设的研讨班也随之土崩瓦解。在一系列身体上的麻烦(胃功能失调、严重近视、神经紊乱等)的折磨下,尼采感到愈来愈孤独,对于他将向哪里去、将把自己变成什么样的人,感到从未有过的彷徨。"自由人的使命就是

为己而活,不去顾及他人"他在自己这个时期的一个笔记本上写道。"大多数人显然是偶然地来到这个世界上的,在他们身上看不到什么特别的必然性。"透过力图顺应他人的期望,"人们表现出一种可怜的**谦逊**……。如果每个人都能在其他人身上找到他自己的目标,则**谁也不可能有自己的存在宗旨**。"④

《不合时宜的思考》中的文章,无不以各种各样的方式表达着尼采寻找他自己的目的、自己的"特别必然性"的努力。他后来解释道,《不合时宜的思考》提出了"关于我的未来,……我的内心深处的历史,我的变化趋势的一种看法"。其中最首要的,是那篇题为"教育者叔本华"的文章,它阐明了已成为尼采自己终生寻求的目标的内在逻辑,这一目标即:理解[如《瞧,这个人!》(*Ecce Homo*)的著名的副标题所说的]"人怎样成为自己(How one becomes what one is)"。⑤

福柯的个人图书室里就藏有那本标满阅读记号的《不合时宜的思考》。由此看来,他显然是被这一具有诡辩色彩的使命打动了。在"教育者叔本华"一文中,福柯标出了尼采的一段关键性的话:"对于人必须破解的那个谜,人只能在存在中,在作为他自己而不是其他什么东西的情况下,在不可变化的自我状态下,去加以破解。"⑥

这句话概括了一个怪异难解的信条。这是一句我们应努力加以理解的话,——不仅因为福柯在阅读时认为它重要,而且还因为它直通他自己"伟大尼采式探求"的内核。

"教育者叔本华"的开头几句话,以简洁的笔法道明了尼采的中心论点:"有一位旅行者,他曾周游过许多国家和民族,足迹遍及好几个大洲。有人问他,在他看来什么是所有人的共同特征。他回答:好逸恶劳。有些人总以为他会回答得更精确和更真实一些的,于是他们都害怕了。他们躲到习俗和信念后面。基本上人人都清楚地知道,作为一个独一无二的人,他来这个世界不过一次而已,而且不会有什么偶然事件,无论多么不寻常,能再次把这种惊人的多样性结合到像他这样的一个人身上。这一点他是很清楚的,只不过他做贼心虚似地藏而不露。"⑦

因此,对一个人进行适当的教育,让他学会同一种真正原初的心灵交谈,十分重要。尼采坚持认为,只有一些大思想家和大艺术家,才能教导一个学生"藐

视这种用因袭的方式进行的漫无目的的四处游荡”，揭露“隐蔽的真义、每个人的内疚以及每个人都是一个独一无二的奇迹这个原则”。在这个原则的感召下，这个学生最终可能学会停止藏匿，并“听从他的良知，这良知向他大叫：‘做你自己！你不是你现在所是的任何东西，思想吧，欲求吧！’”⑧

这就是叔本华对尼采的影响。这似乎也是尼采对福柯的影响。然而乍看上去，无论是尼采还是福柯，很难说谁会坚定不移地怀有什么类似的情感。像福柯一样，尼采大半辈子都反对那种认为自我纯属某种外界赋予的东西的观点，在两个人的心目中，“真实”，包括关于人的自我的“真实”，“并非某种存在于那里可以被找到或被发现的东西，而是某种必须被创造的东西”。尼采曾经指出，“我们的肉体不过是一个社会结构”，而我们的自我也不过是某种偶然的和变化着的东西，是各种文化和肉体力量的某种变动不居的安排的产物。⑨

倘若自我，像真实一样，至少在某种程度上是被构造出来的而不是简单地被发现的，那么题中应有之义似乎就是：人本身没有任何不可改变的规则、准则或规范。但尼采和福柯同时又认为，人是由许许多多带有历史偶然性的规则、准则和规范塑造而成的，而那些规则、准则和规范，又是由每个人都必须在其中成长的风俗、习惯和制度所规定的。作为一个历史的创造物，每个人都体现着自然与文化、混乱与秩序、本能与理性的一种复合，而人的那相互迥异的两个方面的象征，在尼采看来便是酒神狄俄尼索斯(Dionysus)和太阳神阿波罗。

尼采认为，如果人想设计“一个他自己的存在宗旨”，就必须设法把上述两方面结合起来并使它们相互平衡。但他担心，基督教已教会了欧洲人去憎恶肉体及其未驯化的动物活力。而且，随着现代国家调节生活各个领域的能力的增长，人的狄俄尼索斯方面正濒临消失。由于国家极力让人们遵守那种最令人麻木不仁、最整齐划一的文化法典，狄俄尼索斯方面深受其害。尼采在 1887 年的一个笔记本里写道：“一旦我们拥有了全球性的经济管理(这很快就要不可避免地发生了)，人类就会发现它彻头彻尾地成了一架为这种经济服务的机器，那将是一部巨大无比的发条装置，由无数极其微不足道的、极其精细的‘被改造过了的’齿轮所组成。”⑩

“成为自己”，看来绝非易事——尤其是在上述情况下。一开始，人们必须重新找到匿形于其中的混乱，那是一个无定形的肉体活力贮存库，这种肉体活力，如尼采在《查拉图斯特拉如是说》(*Also sprach Zarathustra*)中所言，甚至还

可以使我们这些现代文明的创造物得以“生出一个舞蹈明星”。[11]开发我们自己动物本性的原初要素，在尼采看来，就是重新掌握“超越性”的神秘能力，就是运用他所谓的“权力意志”。不过这种能力尽管十分重要，尽管能起解放作用，它还只涉及人类复合物中的狄俄尼索斯要素。

与之相反，阿波罗要素在某种程度上处在意志的势力范围以外。一种文化在向人们反复灌输过行为方式之后，便把根子深深地扎向了过去。而“意志”，如尼采所言，“不能向后行使自己的力量”。在一种传统中生长的人，起初可以把它的文化遗产当作风俗习惯的一个安稳的避风港来经历。但对于每个人安稳的日常事务，若从细加以检讨，人们就会从一种“因袭方式和公认见解”的宽慰人的虚饰下面，看到特别偶然的一串“片段、谜和可怕的事故”。任何文化都在每一个灵魂中灌输了各种各样的方式和见解、要求和欲望。对这些东西加以整理并尝试改变它们，实际上是每一个真正有创造力的人都必须解决的难题。[12]

“在你必须跨越的生命之河上，没人能够替你搭桥，只能靠你自己，”尼采在“教育者叔本华”中写道。“不错，有无数的通道、桥梁和半神人物愿意带你过河，只是需要你为这些付出你的自我。你会把你的自我抵押出去，然后失去它。每个人在这个世界上，都有一条仅供自己走的路。它通向何方？不要问，走就是。”[13]

诗一般的话语。但什么意思呢？尼采如何能断定每个人都有“一条仅供自己走的路”？身处十字路口时，我们怎么会知道哪一条路确确实实是我们的？

从1975年开始，尼采对“一条仅供自己走的路”的探求便含蓄地引出了一个古代的(对现代人来说也是古怪的)的观点，即认为每个人都有一个独特的**守护神**(**daimon**)缠身。在古希腊人那里，“daimon”一词指的是一种用其他办法说不清的、驱使一个人多少有点盲目地前行的力量。如若该力量帮助此人获得了巨大荣誉，则此人自己死后就会被封为某守护神——仿佛他透过自由地和一个幽灵般的相似者融为一体，已成功地体现了他自己的“特别的必然性”。不过，对一般希腊人说来，“daimonic”(“**为守护神所控制**”，或“**着魔**”)这个词，形容的是人所经历的一切不可预料的、失去控制的及并非他自己所为的事情；简言之，

那是一个用以形容具有独特命运的力量的词汇。[14]

一些希腊哲学家认为,人的存在的各种“**着魔**”状态是可以为人所察觉的。例如毕达哥拉斯派推测说,守护神是一种中介存在物,是指派给特定的人的一种超人的守护者。它们在空中翱翔,飞快地向它们所监护的人发送着梦和预兆,这些信号被正确地破译出来,则可能向某人提出关于他或她的命运的预报。赫拉克利特(Heraclitus)反对这种说法,他在自己的一句反论格言中称:“性格就是一个人的守护神。”至于苏格拉底,他则把他的守护神看作一个内在的、能让人听到它说话的天使,一个与他自己不同的存在物,它常常对他说话,让他停步,说别走了,回头吧;还让他改变主意,让他调整行为。苏格拉底自称与他的守护神关系亲密,引起了公众的疑虑。人们控告他正在发明一个新的(确切地说是自我服务的)神,这一指控后来连同其他一些指控一起让哲学家丢了性命。[15]

不管可知与否,也不管是人的性格的一种偶然的副产品,还是人在出生时抽中的、并由某个神灵(或准神灵)保管的一根签,反正一个人的守护神的性质规定了这个人的生命过程。拥有好守护神的人是幸运的,他随波逐流,成了 eudaimon 即幸福的化身。但还有另一种令人不安的可能性,它体现在希腊悲剧里:常常有人、甚至是很英勇很伟大的人物,不得不承受坏守护神的打击。早期基督教神学家们使用 daimon 一词指称某种穷凶极恶的魔鬼[即“恶魔”(demon)]时,考虑到的就是这种可能性。Daimon(即 demon)在基督教神学里,是魔王撒旦的使者,它附着在人们的心上,潜伏在人们的梦里,支配着人们的俗欲,让人们老想干坏事,而人们若想抗拒它,就必须付出禁欲和自我牺牲的代价。[16]

尼采(像在他之前的歌德一样)反对基督教对人的着魔状态的这种诬蔑。倘若成为“自己”会释放出一种作恶的冲动,那也不错:“人需要自己最恶的一面以便实现自己最善的一面。”倘若同一种为人们深恶痛绝的恶魔协调行动会带来灾难,那也不错:“从存在中获取最大成果和最大乐趣的秘诀,就是**过危险的生活!**”不管是好是坏,希望找到(和不希望放弃)自己的人别无选择。尼采评论道:“再没有比躲开了自己的守护神(genius)的人更凄惨、更令人厌恶的生物了。”[17]称之为 genius 也好,视之为每个人的独有的 daimon 也好,总归守护神的意义非同小可。尼采说过,人必须去破解一个“谜”,这个谜“人只能在存在中,在作为他自己而不是其他什么东西的情况下……去加以破解”。而尼采自己用

以破解这个谜的钥匙,就是这种守护神。

福柯掌握了这把钥匙。他曾这样宣称:“守护神(the Demon)不是那所谓的他者(the Other)。”这句话富有特色地把尼采思考的要旨同海德格尔文风的奥妙的抽象性结合在一起。福柯认为“守护神”绝不是什么来自遥远的黑暗迷信时代的一种呈返祖现象的事物,而“某种奇异而令人不安的东西,它使人们困惑不解、呆若木鸡,——它就是那所谓的同者(the Same),就是那完美的相似。”它活像我们的存在,只要我们愿意承认它。说完这些话后,福柯又接着指出了“守护神”在尼采有名的一个句中所起的关键作用:“倘若某一天或某个夜晚,一个守护神悄悄跟你进入了你最孤寂的时刻,并对你说:‘你现在所过的生活以及你过去的生活,你将不得不再过一次,而且以后还要再过无数次……’你怎么办?”[18]

尼采的 Daimon 像希腊人的 Daimon 一样,是一个命运之神。他提出这样一个难题:为了成为自己,人们不仅应欢迎混乱、超越性和那种重新启动的权力,而且应该接受过去一切不可变更的方面,接受现在一切不可控制的方面,并接受将来一切出乎预料的后果。“‘永恒的存在沙漏一次复一次地翻转,你这粒细沙也随之运动。’”能够真心喜爱这种命运(即使初看上去它似乎是一次“可怕的事故”),——照福柯的说法,就是承认守护神是“我自己”的完美的相似物,并且高兴地对他说:“‘你是一个神仙,我还从未听说过比你更神圣的事物哩。’”[19]

“转回来的,”尼采写道,“最终回归于我的,便是我自己的自我。”[20]

但那还只是“伟大尼采式探求”的开端。因为不管人们怎样醒悟到自己的守护神的存在(在一杯啤酒里也好,在一个昏暗的剧场里也好,在心醉神迷或精神恍惚中也好,或者只是在读一本叔本华、尼采或福柯之类哲学家的书的时候也罢),这种突然发现自己的“特别必然性”的恐怖感,势必令任何一个从日常生活的常规老套中得此大悟的人觉得别扭。它能使一个人“困惑不解、呆若木鸡”,仿佛被某个“可怕的决定”击懵了。现在这个力求顺应他或她的命运的人,如尼采所言,“必须问着一连串的问题去探索存在的真谛:我为何活着?我将向生活学习什么?我是怎样变成现在这个我的?而且我何苦要为做现在这个我而受苦受难?”大凡认真探索这些问题的人都会“折磨自己”——尼采写道,并且

会“看到任何别人都不能用同样的方法折磨他自己”。[21]

福柯透过探讨路德维希·宾斯万格的著作,开始认认真真地思考尼采的这些问题。1953年,宾斯万格已处于他的生涯的衰落阶段。他1881年出生于瑞士的一个著名医生和精神病学家家族。他的叔父——奥托·宾斯万格(Otto Binswanger),曾给晚年陷于癫狂状态的尼采作过治疗。小宾斯万格在苏黎世大学读过书,认识了荣格,并通过荣格的介绍认识了弗洛伊德。后来精神分析学运动几经起落,他始终保持着对弗氏的忠诚。但他并不把弗氏理论奉为金科玉律。1927年,就在他力图把“某种类似于[关于精神的]一个基础的宗教范畴的东西”结合到弗氏的人类观中来的时候,他在海德格尔的《存在与时间》中找到了他要说的话(**此书就是在那一年问世的**)。在他后来的著作里,弗氏的性欲概念,像海氏的确实性观念一样,已充满了宾斯万格自己的那种暗带宗教性的“爱情”关注——在他看来,“我与你的”结合能产生一种救赎的力量,惟有此力量才能给人类一种精神完整的康复感。宾斯万格在1932年写道:“倘若尼采和精神分析学已经表明,本能性,尤其是以性的形式表现出来的本能性,能将它的势力范围扩展到人类灵性的最高峰,那么我们也尝试了说明灵性能在多大程度上将它的势力范围扩张到‘活力’的最深处。”[22]

福柯接触到宾斯万格的著作是由于雅克利娜·韦尔多(Jacqueline Verdeaux)的缘故。韦尔多是雅克·拉康的一位青年门徒,她当时正在圣安娜医院学习。1952年,她第一个着手将宾斯万格的著作译成法文。由于福柯是一个认真的海德格尔研究者,可以解释宾斯万格的哲学术语,所以她在翻译过程中经常向他求助。在随后的几个月里,他俩不仅一起去找过宾斯万格,直接同他讨论了他的书,而且一起去找加斯东·巴什拉尔征求意见。巴什拉尔关于幻想的研究曾对瑞士精神病学家产生过重大影响。[23]

福柯对宾斯万格的著作作了富有特色的彻底探讨。达尼埃尔·德费尔告诉人们,在福柯死后,他在福柯的藏书中发现了仔细圈点过的宾氏的所有主要文章和著作——从《自古希腊到现在关于梦的理解和解释的演变》(*Changes in Understanding and Interpretation of the Dream From Greeks to the Present*)(1928年),直到《人的“Dasein”(此在)的基本形式和有关知识》(*The Basic Forms*

and Knowledge of Human "Dasein")(1942)。[24]

而且,福柯对这位精神病学家最有名的临床报告"爱伦·威斯特的病例"(The Case of Ellen West)极感兴趣。这份报告首次发表于 1944 年,它叙述了一个有自杀癖的病人的情况,读来令人震惊。这位时刻必须同自己的求死愿望搏斗的病人,命运十分悲苦,——这和福柯自己的命运倒颇为相似。

爱伦·威斯特在 33 岁时被送到宾斯万格的疗养院。这是一位中产阶级妇女,聪明伶俐,受过良好教育,特别善于用清晰的语言表达自己的思想感情,患有厌食症和忧郁症。从 21 岁起,她就为一些无法控制的死亡狂想所困扰。她在日记中写道:"死亡是生活中的最大幸福。"这句话被宾斯万格引用了。实际上,宾氏这份报告中的许多情感力量都来自爱伦自己的声音。[25]

尽管她的这些情绪后来慢慢被排遣掉了,但死亡的可能在爱伦·威斯特心目中依然是惟一确定无疑的慰藉。她投身学术事业,又卷入了一场三角恋爱,并日显憔悴。在 28 岁时,她终于嫁给了一位求爱者,但体重仍继续下降,直至健康为之受虞。

到 33 岁时,她为饿死自己已花了近十年的工夫。这一年,她又四次企图自杀:两次过量服药,一次撞汽车,还有一次是企图从精神分析专家的窗户上跳楼。最后一次自杀未遂后,她被关进了一所疯人院,不久又被转送到宾斯万格医生那里接受治疗。

在她这些日子的日记里,爱伦·威斯特曾这样抱怨:"我一点儿也不了解我自己是怎么回事。不去了解你自己是可怕的。**我把自己当作一个怪人来对付。**我害怕我自己,我害怕那种感情,对于它我毫无防御能力,每时每刻都在由它任意摆布。这是我的生命的可怕的一部分,它充满了恐怖。……生活不过是受折磨而已。……生命已变成一座监狱。……我渴望着被蹂躏——**而且实际上我每时每刻都在蹂躏我自己。**"[26]

"脑子里不断浮现出受害者形象的杀人犯,"她继续写道,"一定有和我类似的感觉。他一天到晚地工作,甚至像奴隶那样拼命干活,可以出门,可以谈话,可以试着玩玩乐乐,但全都白搭。他会感到有一股极强大的力量把他拉向凶杀现场。他知道这会使他受到怀疑。而更糟的是,他对那现场怕得要命,可他还是得上那儿去。有一种比他的理智和意志更强大的东西控制了他,并把他的生命变成了一片可怖的废墟。"[27]

在接受宾斯万格治疗的日子里，爱伦·威斯特表现得机灵而温和，并显然还在受到求死欲的困扰："我找不到任何解脱的办法，除了死。"[28]

根据自己的访谈，爱伦的日记和从她丈夫那儿搜集来的材料，宾斯万格将她的病诊断为一种"进行性精神分裂症"。他又同另外两位精神病学家一起对她作了会诊，而两位专家都同意他的意见，认为她的病已没有治愈的希望。他们决定把爱伦·威斯特从疯人院放出来，即使她几乎肯定还要去自杀。宾斯万格将此决定告诉了她的丈夫，她丈夫也表示同意。爱伦·威斯特回了家。三天后，她表现出一种奇怪的欢乐情绪。当晚，她便服毒自尽了。[29]

宾斯万格评论道"拼命地不想作自己而想'有所不同'"，而同时又"拼命地想作自己，这种绝望的情绪显然同死亡有某种特殊的联系。当这种绝望的折磨恰恰表现为这样一种情况的时候，即人不能死，甚至作为最后希望的死也不降临，人无法摆脱自己，——在这个时候，自杀(正如我们这个病例所示)，以及随之而来的虚无，便具有了一种'极想得到的'积极意义。"这样看来，爱伦·威斯特最后的自尽之所以显得反常地快乐，"不仅是因为死亡是作为朋友而降临的，……而且还有这样一个深刻得多的原因，即在这种自愿的也是被迫的死亡决心中，存在不再'极想得到它自己'，而是已经确确实实地和整个地变成了它自己！"[30]

"她只是在她的死亡决定中才找到了她自己并选择了她自己。欢庆死亡也就是欢庆她的存在的诞生。然而，在那种存在只能透过放弃生命来存在的地方，那里的存在实在是一种悲剧性的存在。"[31]

福柯觉得(爱伦·威斯特的病例)太有意思了。他为这个病例写了两篇评论。在其中的一篇中，他写道，威斯特"在两种情感之间进退维谷：一方面想飞翔，想在轻飘飘的喜悦中漂流；一方面又生怕陷入一个混浊的世界，在那里受苦受难"。飞向死亡"那个遥远、崇高的光明空间"，就是结束生命。但透过自杀，"一种完全自由的存在就会升起"(即使只是片刻间)，"这种存在将不再承受生活的重负，而只看到一片晶莹的透明，就在那里融入一种瞬间的永生"。[32]

很显然，福柯在了解死亡关注的问题上，找到了一位特别称心如意的向导，即宾斯万格。但宾氏在这几个月对福柯之所以重要，还不仅仅是由于这个原

因。因为宾斯万格的著作不仅用一种非同寻常的克制态度,把自杀描述为某些人最后的也是最好的希望,而且还为确认和说明尼采所说的那种“自己”(what one is)提出了一个建设性的方法。

福柯当时一直在帮助雅克利娜·韦尔多翻译宾斯万格的一篇论文,该文题为“梦与存在”(Dream and Existence),最初发表于1930年。翻译完成时,韦尔多问她的合作者是否愿意为它写一个导言,福柯说可以。过了几个月,在1954年的复活节前后,福柯把文章给了她。韦尔多看到稿子吓了一跳:福柯的导言竟比宾斯万格的论文长一倍还多!但当她坐下来读它的时候,她却越读越激动。[33]

福柯终于发现了他自己的声音。

乍看起来,福柯的导言完全是传统式的。它显然是关于宾氏著作的一篇注释性文字,这种“评论”方式正是后来福柯自己力图丢弃的。像他在这个时期发表的惟一的一部其他著作(即《精神病与个性》)一样,这篇论文的结论也谈到了“客观历史”和“真正的人”的“道德任务”,表现出一种老式的、准马克思主义的乐观主义。[34]

但这些初步印象并不真实。深究一下就会发现,福柯的文章同宾氏的思想(或同福柯自己自称的关于“真正的人”的历史使命的信仰,这种信仰在这篇文章中看上去就像一种极其苍白无力的求救祈祷)只有极微弱的关系。实际上,像尼采的“教育者叔本华”一样,福柯关于宾斯万格的论文也是借谈论其他问题为名,提出了关于作者**自己的**“内心深处的历史”和不可避免的命运的一种看法。而那种不可避免的命运,在这里将透过关于“梦”的一种正确的认识,而不再透过某种社会的或阶级的分析(如马克思主义者可能做的那样),来得到解释。

当然,宾氏原来的文章也是谈梦的。宾斯万格追随弗洛伊德,把梦看作“通向无意识的最佳途径”。但在这篇有待展开的论文里,宾氏根据海德格尔的《存在与时间》对梦作了重新解释。他暗示说,弗洛伊德把梦解释为只容纳受压抑愿望的贮存库和那种愿望的(不真实的)实现,认为它反映了人的各种动物本能的变化——此论其实大谬不然。因为——宾斯万格断言,梦也是各种幻想的贮

存库，这些幻想源起自日常的经验，很容易理解，而且还可能在有意识的存在中发挥助益。所以，在宾氏看来，精神分析学的任务之一，就是帮助做梦者醒来，并着手把他或她的幻想变成现实。用海德格尔的话来说，梦本身就是“不确实的”。这一点几乎从其定义上就可以看出，因为根据宾斯万格的说法，梦是某种“自我遗忘”的存在的产物。为了变得确凿无疑，人类应当在共有的历史范围内把自己“训练成有所作为的角色”。只有在这时，人类[或此在(Dasein)]才能以康复的和完整的姿态出现，去“参与共相(普遍)的生活”(宾斯万格借自黑格尔和海德格尔的关于最终目标的说法)。㉟然而，尽管带有这种哲学的虚饰，宾斯万格释梦的临床特点基本上仍与弗洛伊德如出一辙，即也是帮助病人恢复对生活的自由支配感的一种手段，这种自由支配感将使他们重新获得在真实的世界里进行有效活动的能力。

相反，福柯在他的导言里却把宾斯万格和弗洛伊德统统颠倒了过来。他直率地断言：“精神分析学从未成功地使心像说话。”在对宾斯万格说了些开场白式的赞扬话之后，福柯随即明确表示他要走自己的路，即使导致“一种宾斯万格不曾论述过的疑难”后果，也将在所不惜。㊱

福柯的主要论点出奇地简单：梦，是“世界的诞生”，是“存在本身的本源”。所以应该对梦进行探讨，但不是把它作为有待分析的心理症候，而是把它当作解答存在之谜的钥匙——正如安德烈·布勒东(André Breton)及超现实主义者自20年代起就一直主张的那样。㊲

“在漆黑的夜晚，”福柯写道，“梦的光辉比日光还要灿烂。随之产生的直感乃是最高级的认识形式。”梦绝非像宾斯万格所说的那样“不确实”，它能够“把在最明显的存在形式中起作用的、神秘而隐蔽的力量暴露在光天化日之下。”在福柯看来，梦是透过海德格尔所谓的非思想进行思考的专用领域；那是一片阴暗的开阔地，一个人在那里幻视片刻，似乎就可以认出他自己并掌握自己的命运。㊳

在福柯看来，爱伦·威斯特的存在的“非确实性”表现在这一事实中，即她直到生命的最后一刻都还在力图逃避她的命运，要摆脱她的梦所提示的死亡迷恋，要透过饿死来躲开这种附着在她肉体上的死亡大祸，不能也不愿意“以成人之美的重复形式继续她的过去”。㊴

必须被“重复”的东西[按尼采关于永恒复归(eternal recurrence)的比喻来

说,即人们必须接受的命运],恰恰就是梦所揭示的东西。一个人在做梦时,“是一种在光秃秃的空间里自我彻底切割的存在,它在混乱中粉碎,在群魔乱舞中分崩离析,成了一只几乎断了气的动物,自投死亡的罗网”。某些主题、主旨就在这混乱漩流中产生,它们一次又一次地浮现,纠缠着“一个自动堕入某种明确规定的存在”,走向某一不可避免的命运。“人从古代起就已懂得,他在梦中能看到现在的他和未来的他,能看到他已做过的事和将要做的事,能发现把他的自由和世界的必然性联系在一起的纽结。”[40]

福柯在这里和宾斯万格一起批评了弗洛伊德,认为在梦中被揭示的命运不能被归结为“性欲本能这种生物性的东西”。古代希腊人和浪漫派诗人说的比较贴切一些:“在梦里,摆脱了肉体的灵魂投入 kosmos(宇宙)之中,和它融为一体,水乳交融般地汇入它的运动。”浓缩在梦里的是“人类自由的整个冒险旅程”,它说明着“个人身上最具有个性的特质”,某一单个生命的“道德内涵”。正如尼采所说的那样:“比你的梦更属于你自己的东西,是没有的。”[41]

福柯同意这一看法。他写道:在梦里,我们能找到“坦露的心”。[42]

但是,如若“坦露的心”只能让人看到“那最令人不安的天启图景,又会怎样呢?波德莱尔在他题为“我坦露的心”的日记里宣称:“人应该希望做梦并懂得如何做梦。多么奇妙的艺术。立刻坐下来记吧。”但目的何在呢?因为波德莱尔的梦所提示的并被他记下来的东西,是一种“流血的愉悦”,“遭受酷刑者[达米安(Damiens)]*的陶醉”,一种“由犯罪产生的自然愉悦”,一种“由破坏引起的自然快感”,令人情不自禁地感到“残酷和感官快乐,犹如极度的热和极度的冷一样,是同一的”。[43]

残酷和破坏也在福柯的梦中翻腾。当他翻查“我心中的律令”以期在那里“读到我的命运”的时候,他不仅发现了“我并不是我自己的主人”,而且还感到他已无法摆脱“毁坏最一般事物的决意”。[44]

经历了犯罪、拷打和流血的幻想之后,福柯做了一个更阴暗的梦。像爱伦·威斯特一样,他做了一个死亡之梦,一个仅仅与死亡有关的、“关于暴死、野蛮的死、可怖的死”的梦。[45]

---

* 达米安,1757 年行刺法王路易十五未遂,后被凌迟处死。——译者注

“在梦的深处，”福柯写道，“人碰到的将是自己的死亡。这种死亡，就其最不确实的形式而言，不过是生命的蛮横而血腥的中断；然而就其确实的形式而言，则恰恰是这个人的存在的实现。”[46]

“自杀是最终的神话，”他继续解释道：“是想像的‘最后裁判’，如同梦是它的创始、它的绝对起源一样。……每一种自杀欲望都会为这样一种世界所满足：在这个世界上，我将不再在这里或那里存在，而将无所不在。那将是一个对我清澈如水的世界，一个对我的绝对存在充满感激的世界。自杀不是注销世界或我自己（或两者一起注销）的一条途径，而是重新发现我在其中为自己创造世界的那最初时刻的一条途径。……自杀是最终的想像方式。”把自己的死梦想为“存在的实现”，就是一次又一次地想像“那一时刻，其间生命将在一个正在降临的世界里达到它的成熟状态”。[47]

这，就是福柯的“坦露的心”。他已遇见了他的守护神——那就是他的绞刑吏。

但是，有了这一启示后，他又能做什么呢？威斯特透过自杀领悟了她的“特别必然性”。有没有某种其他的、同样“确实的重复形式”，据此人们可以本着尼采的精神“说‘行’”，哪怕接受的是一种复发的死亡狂想？[48]

这样一些问题不仅引起了福柯，而且引起了福柯所在的一个青年美术家、音乐家圈子的关注。这个圈子中还有才华横溢的青年作曲家让・巴拉凯，在福柯写那篇关于梦的论文的时候，他曾是福柯的朋友兼情人。福柯在 1967 年的一次谈话中说：“我在文化上受到第一次巨大冲击，来自诸如布雷和巴拉凯一类法国十二音音乐家们，我曾同他们有过朋友关系。”在福柯看来，这些音乐家，连同贝克特一道，体现了“我所生活过的那个辩证宇宙中的第一道‘裂缝’”。[49]

1948 年，20 岁的巴拉凯参加了奥利维埃・梅西昂(Olivier Messiaen)主持的一个著名的音乐分析研讨班。这个只招收才华出众的学生的研讨班，吸引了战后一些极有天赋的青年作曲家，其中就有皮埃尔・布雷和卡尔海因兹・斯托克豪森(Karlheins Stokhausen)。梅西昂本人是一个具有浓厚宗教感情的作家，但他使用的和教授的方法却毫无宗教虔诚。他在自己的音乐中使用了格里高利式的旋律、鸟鸣和亚细亚式的节奏，而在他的高级分析研讨班里，他要求学生们

掌握十二音阶体系的作曲技法。十二音阶体系是阿诺德·勋伯格(Arnold Schoenbers)在20年代首倡的,后来为阿尔班·伯格(Alban Berg)和安东·韦伯恩(Anton Webern)所改进。这是一种作曲法,它在一种固定的音列(当时是被用来组织主旋律和变奏曲的)里安排了一个或更多的音素。勋伯格曾运用此技法,按十二音阶来创造"音体系";梅西昂及其青年弟子们则将此技法推广应用到乐曲的每一要素(从力度强弱、音调持续直到音色、音高)的编排上。[50]

当福柯在1952年初遇巴拉凯的时候,这位作曲家已加入一个从事改革运动的青年造反者团体。这个团体的成员全是毫不妥协的十二音阶体系作曲家,包括皮埃尔·布雷。实际上,福柯首先结识的是比巴拉凯长三岁的布雷。在1952年之前,布雷就已创作了一些重要作品,其中有两部钢琴奏鸣曲,一部弦乐四重奏和两部根据勒内·夏尔的诗作写成的出色的清唱剧。夏尔那炼金术般玄妙的语言,以及十二音阶体系开启的用音乐进行类似表达的可能性,激励了当时的布雷。他的早期作品旨在透过最严格的正规结构来传递最紧张的情绪。他的第一奏鸣曲的最后和音的文字说明——"非常粗暴和非常枯燥无味",巧妙地概括了他青年时代的风格。在变节的超现实主义者安托南·阿尔托及其关于某种"残酷剧场"(theater of cruelty)的思想启发下,布雷在1940年宣称:"音乐应该是集体的歇斯底里和符咒。"实际上,他的一部根据夏尔的诗写的清唱剧《婚礼的面貌》(*Le visage nuptial*),就产生自布雷生命中的一段个人歇斯底里发作期。那是一个痛苦的桃色事件,最后险些酿成双双自杀殉情。[51]

让·巴拉凯也遵循着布雷的暴烈表达法。甚至他还想进一步提高其情感的烈度。"在我看来音乐就是一切,"他在逝世4年前(他于1973年去世)的一次谈话中解释道,"音乐就是戏剧,就是精神病苦,就是死亡。它是一种十足的赌博,在死亡的边缘颤抖。倘若音乐不是如此,倘若它不是对极限的超越,那么它就什么也不是了。"[52]

这位令福柯坠入情网的、自封"该死的音乐家"的年轻人,毕生致力于对绝对事物的孤独而艰难的探求。他个头不高,灰黄、肥胖的脸上镶着一副厚厚的眼镜——从一些照片上看,这副眼镜放大了他那对凝视的眸子,而眸子里露出的是一种困兽般的凶光。像波德莱尔和超现实主义者们一样,巴拉凯希望过一种反常的生活。他在1952年宣称:"就其美学必要性而言,创造性总是不可理解的",除非人们"从'它喷薄而出'的那一刻开始[理解]"——就在那一刻,"一

个人不自觉地离开了理性状态,变成了疯子"。本着他的另一个崇拜对象——兰波(Arthur Rimbaud)的精神,巴拉凯力图使自己"透过一种长期的、巨大的和理性的**理智错乱**来变成一个**预言家**"。为此,他探索"爱情、受苦和癫狂的所有形式",排出"自己内部的所有毒素",透过经常性地使用麻醉品(他最喜欢的是酒精)来吸取"这些毒素的精华",并以他的音乐的复杂形式来集中他个人新发现的力量。他在音乐上崇拜的偶像是写最后一部奏鸣曲和后期四重奏作品的贝多芬。而且,像理查德·瓦格纳一样,他渴望创作一个"总体艺术品",该作品应大胆得足以反映这个在他看来是多灾多难的世纪的风貌。巴拉凯感到(福柯也有同感),一个拥有死亡营和总体战的世界需要一个雄心勃勃和充满狂怒气氛的作品。[53]

巴拉凯在创作上比布雷更讲究精益求精,在 1952 年以前只发表了一部他认为适合演奏的作品。这是一部钢琴奏鸣曲,它意蕴深奥,情感强烈,余音绕梁经久不衰,立刻为作曲家在新音乐界赢得了巨大的声望,使他成为同辈人中的伟大天才之一。评论家安德烈·奥代尔(André Hodeir,他是巴拉凯的朋友,也是他的音乐的倡导者)曾这样评述道:这部奏鸣曲"是杰出的俄耳甫斯式作品,它把听众带到阴间漫游,令他们流连忘返。……这里,或许是破天荒第一次,音乐同她的大敌——寂静面对面地碰在一起",明确地化作一种绝望,狄俄尼索斯便在这绝望中露出了它最隐秘的面目——死亡的面孔。"一种令人烦恼的富丽堂皇在终曲部分达到了巅峰状态。惨酷的过程这时即将结束,音乐在这种残忍的强力下破裂了,瓦解了,并被吸入了虚空。所有的声音板块都化作了碎片,消失在吞噬一切的寂静海洋里,直至只剩下[十二音阶的音]体系的 12 个音符,而且即使这些音符也一个一个地被撕去了。"[54]

在巴拉凯和福柯两人看来,都有这样一个问题:倘若人透过在理性的范围之外探索,迟早会在梦里,在喝酒时或在共享的性爱销魂状态中,发现"存在"与"虚无"、生与死都是"一回事",那么,"伟大的尼采式探求",或任何其他的什么探求,究竟目的何在?

塞缪尔·贝克特出于一种相似的尘世经验,曾经谈到艺术家可以多么"自相矛盾地透过形式,借助将有形赋予无形的手段,找到一条合适的出路"。彻底的形式主义肯定是巴拉凯和布雷的出路。在 1983 年的一次谈话中,福柯事实上暗示过这一点,即形式主义对他自己的著作产生过比所谓的"结构主义"更为

重要的影响。“我不能肯定重新定义……结构主义究竟有多大意思，”福柯说道，“但研究形式的思想和贯穿 20 世纪西方文化的形形色色的形式主义，还是很有意思的。在绘画或关于音乐的形式研究方面，形式主义的命运非同寻常；在民间故事和传说的分析方面，形式主义的意义也非同小可。考虑到这些事实，我们就能清楚地看到，形式主义总的说来可能是 20 世纪欧洲最强大、最富于变化的潮流之一。”[55]（民间故事和传说的分析是乔治·杜梅泽尔的兴趣领域，而杜氏将在 1955 年成为福柯最要好的学术伙伴之一。）

福柯在这些年里对形式主义的骚动兴趣盎然，而形式主义的活跃还不只表现在音乐和民间故事分析方面。在 1953—1956 年间，福柯还是莫里斯·布朗肖的忠实读者。布朗肖是一位评论家，每个月都在《新法兰西评论》(*Nouvelle revue Française*)上发表书评。他像巴拉凯和福柯一样，对艺术品形式的同一性和迷恋死亡问题的艺术家的苦恼之间的关系极为关注。[56]

在 50 年代，莫里斯·布朗肖是法国最有名的隐身人之一。这个孜孜不倦的评论家在他自己国家里的地位，堪与埃德蒙·威尔逊(Edmund Wilson)在美国的地位相媲美。布朗肖从不和他的读者群直接接触。像塞林格(J. D. Salinger)一样，他制造了一种神秘气氛，并维持了一种崇拜，由此又造成了一种匿名的时尚。他不允许流传他的任何照片，从不公开演讲或宣读他的文章，也从不接受采访，但他还是养成了一个“采访”他自己的习惯。[57]

福柯感到布朗肖的神秘气氛简直太诱人了。多年后，他向一个朋友坦白说：“那时候，我做梦都想当布朗肖。”他潜心学习布朗肖的批评理论，也研究他的修辞法，在自己的《雷蒙·鲁塞尔》(*Raymond Roussel*)一书中和《知识考古学》(*L'archéologie du savoir*)的结尾部分都使用了“采访”自己的手法。出于对这位无面孔作者的一种感人的敬意，他甚至拒绝了一次同布朗肖共进晚餐的邀请。他对达尼埃尔·德费尔说，他已认识了文章，就没有必要认识作者了。[58]

文学研究者们则不如他那么虔诚。他们不顾布朗肖自我淹没的种种努力，想方设法地拼凑了一幅大致的肖像。布朗肖是萨特的同辈人，承认自己出生于 1907 年。他也坦白了这一事实，即他是透过和伊曼纽尔·勒维纳斯(Emanuel Levinas，一位立陶宛籍犹太移民，后成为现象学和存在主义的最早的法国研究

者之一)的友谊,在海德格尔《存在与时间》于 1927 年问世后不久便发现了这本书的。[59]

像海德格尔一样,布朗肖也在这些年里为《西方的没落》而感到震惊。在 30 年代,他支持过法国最大的法西斯政党——法兰西行动,并在右翼报纸《战斗报》(*Combat*)上发表文章,大骂法国政治精英的懦弱无能。[60]

德国对法国的入侵改变了这一切。视国家利益高于一切的布朗肖参加了抵抗运动。这一经历使他学乖了。战争结束后他便放弃了行动主义,而像写"关于人道主义的信札"的海德格尔一样,采取了"一种消极得不能再消极的态度"。[61]

在战后的 10 年里,布朗肖用通俗但又适当地有点含糊性的法文,译介了海德格尔的许多最神秘和最富于个性的思想——即海氏对于死亡和"虚无"、对于"隐姓埋名"和"无思想"等问题的关切。他还在一系列风格越来越严肃、情节越来越少的"故事"中探访了这些思想,这些故事在一定程度上促成了后来阿兰·罗伯—格里耶等人的"新小说"的兴起。一位恼怒的美国书评家曾这样评论布朗肖的小说,说它的文体"既优雅得体又能把人气疯",如同"一道神秘兮兮的瀑布直泻而下,其间闪烁着夸张的情感,并夹杂着一些哥特式的华而不实的东西"。[62]

"极难找到一种能忠实描述这一思想的语言,"福柯在他于 1966 年发表的一篇论布朗肖作品的文章中承认。当一个像布朗肖(或海德格尔,就这一点来说)那样的作家将语言使用到极致的时候,——福柯写道,"这语言所发现的,已不是一种与它相抵触的确信,而是那种要把它淹没的虚空。"但福柯仍然觉得,透过写作来与这种虚空对抗,是作者的真正工作,即使这工作令人难以捉摸。他断言(与布朗肖和海德格尔的看法一致),只有这种对抗,才能使作者放开手脚,"另起炉灶,重新开始——而这个新的开端就是一种纯粹的本源,因为它仅有的原则就是它自己和虚空"。[63]

按布朗肖的看法,每一件真正有力量的艺术品,都是形式与混乱的一种独特的复合物:"作品是这样一种纯粹的循环,那里存在着一种要求作家写作的压力,而正当作家写作的时候,他便危险地暴露在这种压力面前,但他同时也在对抗这种压力,进行自我保护。"像安德烈·布勒东和超现实主义者们一样,布朗肖把为谵妄、梦幻和可怕失控的美所扭曲的作品看作是一种特殊智慧的传达。

他曾宣称,梦相当于一种“危险的信号”,一种关于“他者”,一个“还是某个别人的相似者的预兆”。透过探索无意识和无思想,作者发现的是“他自己的一部分,以及比这更进一步的他的真实,他的孤独的真实”,这个真实在“一种沉闷的静止状态中”盘旋翻飞,而那种静止状态“他既无法摆脱,又不能在近旁停伫”,因为重复和复发(repetitions and recurrences)乃是关于“死亡本身”的迷魂曲(正如弗洛伊德在他关于死亡的分析中所猜测的那样——布朗肖特别提到这一点)。[54]

这样,作家在布朗肖心目中成了一个和爱伦·威斯特莫名奇妙地相似的人物:这个人情不自禁地被死亡迷住了,“被这样一场严峻考验吸引住了,——在那场考验中,一切都受到了威胁,都被卷入了一次重大冒险行动,这种冒险使存有危若累卵,使虚无悄然逝去,连求死的权利和力量都被押作了赌注”。[55]

然而,如若从这场严峻的考验中产生的作品是成功的,则作者将不仅会幸存下来,他还将(正如海德格尔所许诺的)经历一种奇迹般的向善的提升:“透过一种莫名其妙的花招,透过某种精神错乱或只是透过表现出无与伦比的坚忍气概”,作者会发现他自己“突然到了圈子里边”,折回到自己身上,虚空现在已为作品所包容,“已成为他自己的一部分,他感到自己不再受羁于虚空,作品也为他摆脱它的结束出了一份力”。[56]

借助某些形式,一个作品完成这种魔术般的转变(因而也是“拯救”)其作者的业绩。这些形式恰如各个真正有创造力的个人的创造才能,是千变万化、多种多样的。在鉴别力方面,布朗肖是现代主义的权威。在 40 年代和 50 年代,他为诗人波德莱尔、兰波、马拉美(Stéphane Mallarmé)、里尔克(Rainer Marin Rilke)、勒内·夏尔和长短篇小说家卡夫卡、贝克特、博尔赫斯和罗伯—格里耶等人写过深刻的评论文章。在这个时期,他是法国惟一的一位像福柯一样认真研究过萨德侯爵的著名评论家。而且他是现代哲学的热心读者,除了海德格尔,他还崇拜尼采和法国的尼采派先驱巴塔耶。[57]

但是,在这些年里,布朗肖给福柯并透过他给让·巴拉凯的最重要的礼物,很可能还是对赫尔曼·布洛赫(Hermann Broch)的著名小说《维吉尔之死》(The Death of Virgil)的鉴赏。这是前所未有的、用最执着最抒情的方式处理死亡问

题的作品之一。

布朗肖在对该小说1955年出版的法译本的评论中写道，布洛赫(Broch)的书简直就是个“答案。……这并不是说他的书告诉了我们同一性是什么，而是说这本书就是同一性本身的图解”。对于福柯和巴拉凯来说，布洛赫的书堪称典范——它反映了一部作品(按布朗肖赋予该词的强烈意义)可以达到的最高成就。[68]

布洛赫，他的书完成了一件绝非一般的业绩。当该书在1945年第一次用德文出版时，就有人拿它的试验性形式同詹姆斯·乔伊斯(James Joyce)的《尤利西斯》(*Ulysses*)作过比较。在某个层面上，这部小说(它描写了罗马诗人维吉尔生命的最后一天)的意图，是想象征性地表现一种处于死亡苦痛之中的文明；但在更深的层面上，该书却反映了布洛赫自己的一段准备死亡的心路历程(他曾被抓进奥地利的监狱，因为他是犹太人)。最重要的是，布洛赫自己希望该书成为“一种关于自我的抒情式的评论”。当一个人像布洛赫的维吉尔(和尼采的查拉图斯特拉)那样，认识到“我的始里有终，我的终里有始”的时候，他会认为自己的生命是一种脆弱的同一性。而布洛赫想说明的，就是这种脆弱的同一性。[69]

犹如一部史诗般的内心独白，该书一而再再而三地说出一些几乎让人听不懂的话，在一些没完没了的长句中展示词汇，使用重复和咒语形成一种震撼人心的声音流，这声音流缓缓地前后摇动，恰似拍击着诗人乘坐的那叶小舟的波浪——诗人就在这叶小舟上无可奈何地漂向了他的死亡。在这一“奥德赛之旅”的中心，有五首哀悼命运的挽歌，有的语言平实，有的词藻花哨，引出了“梦想这种光怪陆离的透明物”，从中无穷无尽地传出关于“我自己”、“创造”和死亡的信息。按照布洛赫这本书的宇宙论，透过把产生自命运的心象和重新安排世界的自由结合在一起，梦揭示了存有的神秘的同一性，在过去与未来、记忆与预见、生命和“回归的”死亡之间架起了桥梁。[70]

在让·巴拉凯那里，布洛赫的书成了他心中无法去除的迷念。读完后，他决定用音乐的形式把它表现出来，即以它为题材，创作出史诗般的歌剧，该剧将比《帕西法尔》(*Parsifal*)和《圣马修受难曲》(*The Saint Matthew Passion*)* 加在

---

* 《帕西法尔》系瓦格纳1882年完成的最后一部歌剧；《圣马太受难曲》系巴赫的一部长篇交响乐作品，内容主要源于马太福音书，其中也糅进了不少取自别的方面的素材，1723年首次在莱比锡圣托马斯教堂演奏。——译者注

一起还要长。他希望这部作品将使他成为当时最伟大的作曲家(这正是他的一贯抱负)。[71]

福柯对该书有着同样浓厚的兴趣,尽管这兴趣不如巴拉凯的那样折磨人。如果说“爱伦·威斯特的病例”表达了一个为求死欲所纠缠的人的内心体验(很少文字资料能做到这一点)的话,那么差不多五百页的《维吉尔之死》引出的就是死亡过程本身的体验——不是作为一种可怖的命运,而是作为用“言外之语”(the word beyond speech)作出的一种独特的对于生命、语言和精神的证实。[72]

或许梦见死亡是在发疯。或许虚空的体验无法传递于人。或许死亡营中显见的虚无主义无法在包容了虚空的作品里引起足够的反响。或许连虚空、我和“无思想”这些观念,都是和古代的守护神信仰一样空洞乏味的谬误。

然而布洛赫的小说,同布朗肖的文学理论一样,并不这样认为。乔治·巴塔耶的作品也持同样看法。在这些决定性的年头,巴塔耶的作品,作为一种监护人精神的典范,在如何进一步推展和极力深化“伟大尼采式探求”方面对福柯的启发,比任何其他著作都大。而福柯现在,透过把自己的性生活和肉欲当作又一个哲学探究的领域、又一个同死亡守护神搏斗的差强人意的竞技场,已开始了对这种探求的探索。

再过些年,福柯将向公众介绍伽利玛出版社出版的那本印刷精美的《巴塔耶全集》(*Oeuvres complètes*)第1卷,并称巴氏为“20世纪最重要的作家之一”。[73]但在50年代中期,巴塔耶不像布朗肖,还没什么知名度。他的早期文章无声无息地分散在各种学术刊物和先锋派评论杂志里。大部分法国读者,即使他们知道他的名字,也只知道他是《批判》(*Critique*)杂志的编辑,那份杂志是巴塔耶在1946年创办的。

巴塔耶生于1897年,是一个中世纪史研究者。他也师从过著名的法国人类学家马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)。在20年代,他和超现实主义运动及其领袖安德烈·布勒东建立了关系,这关系他一直维持到生命的终结,尽管其间风波频仍。那时巴塔耶由于读了《超善恶》(*Jenseits von Gut und Böse*),也已是一个热心的尼采派,他青年时代对上帝的信仰已被那本

书一劳永逸地摧毁了。[74]

从1922到1942年,巴塔耶以在国家图书馆当图书管理员为业,其著述甚丰。他发表了一些学术专著,一些激烈的论战文章,一些推理性的人类学论文,还有一些带有强烈的施虐狂倾向的色情小说,而最引人注目的,也许还是一套三卷本的格言集,书中的格言具有突出的人身攻击性质,而且常常带有神谕色彩,书名大言不惭地号称《反神学大全》(*Summa Atheologica*),系巴塔耶对阿奎纳的系统神学的一种故意的逆反回应。

像尼采一样,巴塔耶终其一生对共同的兴奋、幻想和癫狂、陶醉和销魂这样一些狄俄尼索斯时刻,对所有"从我们存有的根源处激动我们、使我们有足够的力量去放任自然本性的纵欲时刻,一直高唱着赞歌"。而且,像他另一位崇拜对象——萨德侯爵一样,他认为通常被称为"残酷"的一些冲动,对于我们的自然本性具有中枢的意义:对某种放荡不羁的色情的追逐,暴露了人的一种根深蒂固的趋向,在它的驱使下,人总是想"摧毁"、"消灭"、糟蹋哪怕是最一般的东西,并(最终)在一种"放荡的苦痛"中,在一种对血的审美渴望(这种渴望嗜血之极,以至于连"战争的痛苦"都乐意接受)中,拥抱死亡。[75]

从一个层面上看,这只是一些空洞的大话:就像陀思妥耶夫斯基《地下室手记》(*Notes from Underground*)(他钟爱的书籍之一)中的那位灰不溜秋的主人公似的,巴塔耶喜欢摆出一副"令人讨厌的"样子,喜欢发表一些荒谬绝伦的言论并顽固地坚持这些观点。但从另一个层面上看,巴塔耶又是一个非常认真的人。作为同性恋者圈子中的一个熟客,他描绘的那些色情狂想,很多他都亲身实践过,而且他还曾认真地试图把他的一些最惊人的政治观点付诸实施。[76]

例如,在30年代,他想到过建立一种新异教社团的可能性——这种社团将围绕某些有关死亡和人祭的宗教仪式来组织。就在这些年里,希望再次经历古代阿兹特克人(Aztecs)的嗜血冲动的巴塔耶和几个朋友,拟定了一些计划,准备切实地搞一次他们自己的"牺牲"仪式。巴塔耶的小团体甚至圈定了一个特定的牺牲者,这看上去简直就是在策划一起法国版的"利奥波德和罗卜案件"*。但就在这时第二次世界大战爆发了,这一做法遂变得毫无意义。[77]

---

* 1924年在美国发生的两名大学生谋杀一个小男孩的著名案件,此案件为人们提供了有关人类本性的一个道德教训。——译者注

正如巴塔耶后来所承认的,他在这个时期的某些作品已和法西斯主义相去不远,这使他很不自在。但巴塔耶也接受了一种稀奇古怪的马克思主义,相信透过“一场轰轰烈烈的流血的革命”来摧毁各种令人窒息的价值观,是解放异化的人类自然本性的惟一途径(在 30 年代,他的这一信念显然还很狂热)。而那些令人窒息的价值观,在巴塔耶看来,不仅与资产阶级的守法主义和资本主义有关,而且涉及民族主义和有组织的黩武主义。[78]

不过,在那些年里的福柯看来,巴塔耶成就的核心部分并非他的革命理论,而是他关于“色欲越界”(erotic transgression)的理解。“或许有一天,”福柯在一篇写在巴塔耶死后不久(他死于 1962 年)的文章里推测,越界的观念“将被视为我们文化的一部分土壤,对于我们的文化将显得具有决定性意义,就像早先时候的矛盾经验对于辩证思想一样重要。”[79]

福柯为巴塔耶的观点下了这样一个界说:“色欲越界是一种含有极限意义的行为”,它猛烈地冲决了习俗加在性行为上的种种限制,并使那种曾为萨德侯爵极其生动想像过的“‘非自然化的’”性欲活跃了起来,正是萨德色情狂想的暴烈性证实了一些基本冲动的力量,而这些基本冲动,大多数现代社会都力图斥之为反常。然而正如福柯在 1954 年所说过的,甚至现代文化的最文明的人们都“能够而且必须把人变成一种消极体验,让他在仇恨和侵犯的形式中存活”。巴塔耶的特殊天赋在于,他暗示了性欲一旦在施虐—受虐淫性活动中被推向极端,就会成为一种有特效的方法,它将帮助一个人克服这种“消极体验”的某些在其他状态下意识不到且不可思考的方面,将这种“消极体验”变成某种积极的东西,使此人得以本着尼采的精神“说‘行’”,——哪怕接受的是一种复发的死亡狂想。[80]

福柯像巴塔耶一样,对于色欲越界并非只有理论上的兴趣。在这些年里,他显然已开始为自己探索一种“哲学主体的粉碎感”,——不只是透过醉酒和梦幻,而且还透过一种能“把人撕碎”的色情“苦痛”。在他 1962 年的一篇论色欲越界的文章里,他征引了巴塔耶关于这种体验的一段极富抒情性的描述,它展示了一个“神圣痛苦”的时刻:“我立即重新走进一个迷路孩子的夜晚,投入那种极度的痛苦,为的是助长一种不筋疲力尽就没完没了、不昏厥就出不来的狂喜。这是拷打的喜悦。”[81]

这种极度痛苦的(也是神秘的)快乐,无论对巴塔耶还是对福柯来说,都还

不是目的本身。在巴塔耶看来,它是某种哲学批判的一个基础,暴露了"知识意志的荒谬"以及人类的纯消极性的自由。透过说明超越性之谜,施虐-受虐淫性活动提供了一个深奥的但可能卓有成效的自我分析手段,一种进行"心理探求"的方法。在它的终极处,折磨在那里变成了狂喜,一种给人以色情痛苦的性活动又使某种"基于神秘体验的消极神学"成为可能,使一个人得以(用巴塔耶的话来说)"勇敢地直视死亡,并在死亡中看出一条进入不可知且不可理解的连续性的通道"。[82]

福柯同意这一看法。"在色欲越界中毫无消极的东西,"他在1962年的那篇论巴塔耶的文章里宣称。该文对一种同时具有"纯粹性"和"混乱性"特点的极端性欲体验作了阐释(也是含蓄的辩护)。通过那些最令人痛苦的各种冲动在一种残酷的色情剧中自由驰骋,一个人可能会"第一次认识自己",并同时感觉到"纯粹超越性"的转变力量。由此,福柯写道,"色欲越界肯定了有限的存在"(即人类),"同时又肯定了这种可以由有限存在跃入其中的无限性",它为可能发生的变形打开了一个空间,为我们现代人提供了我们"在其未经传达的内容中发现神圣的**惟一**方式"。由于这是巴塔耶的书想像出来的神秘的情景,所以福柯对他的书作的如下评论只不过稍微有点夸张;在福柯看来,巴塔耶的书是一种"败坏的献祭:一种反向的化体仪式",即一种带有可怕的守护神力量的并非神圣的圣餐(unholy communion),"真实的存在在那里再次变成一具横卧的肉体"。[83]

巴塔耶关于本物(originality)的主张部分地建立在他对性欲的探索之上,这一点似乎已足够清楚了。从其关于肉体和权力的所有议论来看,尼采就是一个为他自己的性特征而感到羞辱的人;也正是在这个方面,巴塔耶极其引人注目地发展了他的老师的思想。放荡不羁的性欲追求可能会使一个人敢于向生活(乃至向"死亡")"说'行'",似乎也是说得通的。透过那些赋予各种色情仪式以形式和同一性的富于想像力的戏剧,人们可以自由地演出种种冲动和记忆中的往事,并由此获得对于这些冲动和回忆的一种控制感,而那些冲动和回忆在其他情况下只能被作为无意识的或不能容忍的东西来体验。事实上,巴塔耶思维方式中许多似乎很牵强的东西,如他关于性激动的某些讨厌的和病态的方面的强调,以及他关于各种残酷的、不寻常的性活动有助于把人带到"可能性最遥远的边缘"的信念等,都已经得到了其他一些性激动研究者和交感施虐—受虐淫

迷恋者的支持,虽然他们的话说得比较中肯一些。据他们的陈述,透过一些行为方式,这些行为方式能把罪行变成喜悦、把痛苦变成快乐、把折磨变成销魂,以及(最不可思议的是)把死的愿望变成压倒一切且不可言状的爱的情感,——有时是为另一个人,有时是为处于"不可知也不可理解的连续性"中的世界,有时只是为了人的自我(what one is),的确有可能治愈旧的创伤,体验一种神秘的狂喜。[84]

福柯曾用一种特别隐晦曲折的方式表述过这种可能性。他说,一个在这种色欲突发时刻接受被禁止的快乐的"纯暴力"的人,可能会反常地感到"臻于完善了",暂时"被这种异己的充实感"满足了,这种充实感"直侵入到他的存在的内核处","在他的下坠过程中"揭示了"他的实在的真实"。[85]

巴塔耶最著名的小说《眼睛的故事》(*Story of the Eyes*)里的那位患好色狂的主人翁,则这样描绘了这种体验:"我觉得死亡是我的勃起的惟一后果",而"我的性放纵的目标",是"一种按几何级数增长的白热状态(关于生命与死亡、存有与虚无的重合点的一种说法),它放射着完美的光芒"。[86]

人们在让·巴拉凯这个时期最重要的音乐作品《片段》(*Séquence*)中,可以看到这些关注的漂亮的升华形式。这是一个为女高音、打击乐器组和"各式各样的管弦乐器"写的协奏曲,完成于1955年。巴拉凯在遇见福柯之前就开始了《片段》的写作。起先,他打算用兰波和超现实主义者保罗·艾吕亚(Paul Eluard)的诗作歌词,但福柯劝他的情人放弃这些歌词,改用尼采的四首诗。该作品经过精心编排,最后以这些诗中最重要的一首——"阿利亚娜的悲叹"(Ariadne's Lament)作了全曲最高潮。[87]

尼采的这首诗最初出现在《查拉图斯特拉如是说》里,后来稍经扩充,又被写进了《狄俄尼索斯赞歌》。后者是一本小本诗作,发表于1888年,即在尼采倒在都灵街头变疯前不久。"阿利亚娜的悲叹"的中心思想,反映了尼采的一个重要直觉,这个直觉事实上是他和萨德共有的,即:快乐和痛苦是相互渗透的,在狄俄尼索斯式的销魂状态中体验从痛苦到快乐、从恨到爱的转变,乃是智慧的开端。吉尔·德勒兹后来曾对这首诗的哲学含义作过这样的评注:"我们事实上已知道权力意志就是受苦受难,但权力意志还是未知的喜悦,未知的幸福,未

知的上帝。”[88]

在这首诗里，阿利亚娜为她的命运多舛而悲叹。对她来说，爱是一种无休止的痛苦煎熬。她哭诉道：我为何必须“躺着、弓着腰、扭曲着身体，一次一次，没完没了地受苦痛折磨，挨你的痛打？……你为何睨视人寰，对人的痛苦毫不厌倦，眼里闪着神的凶光？你不想杀人么，只是不停地折磨着、折磨？——而且为何偏偏要折磨我，你这存心不良的、未知的神？”[89]

“放聪明些，阿利亚娜！”在该诗的后一个版本(巴拉凯使用的就是这个版本)的末尾处，狄俄尼索斯警告她道：“如果我们要爱我们自己，难道我们不应该先恨我们自己吗？……**我就是你的迷宫**。”[90]

巴拉凯对该诗的标准法文译本作了调整，把音节分解成语音素材，以制造一种由不断上升的不谐和引起的破裂和兴奋的感觉。如安德烈·奥代尔所指出的，这部作品“自始至终以其自己的一种强烈的生命力震颤着”，没有在主题重复上浪费时间——只有一次重要的例外。在乐曲快结束的时候，巴拉凯把他在前面用过了一次的一个戏剧性手法(即在“一段长长的带恐怖意味的沉寂”之后，紧接着“一声绝望的呐喊”)又用了一遍，为的是把听众的注意力引向“阿利亚娜的悲叹”的关键段落的关键词语：“无耻！未知的贼！”阿利亚娜悲泣着，“你偷窃又偷到了什么？你倾听又听见了什么？你强夺又夺得了什么？你就会……”——音乐家们顿时煞住，短暂的沉默。然后女高音歌唱家奋力吼出：“**折磨！**你——这刽子手之神！”[91]

巴拉凯和福柯在一起过着狄俄尼索斯式的放纵生活——不是喝得酩酊大醉，就是进行施虐一受虐狂式的交欢。作为对这种生活的一种调剂，他们也在一起讨论他们共同感兴趣的同一性和形式的问题。他俩都希望炮制出他们的谵妄之作，这些作品可以同时表现和包容这样一种东西，那就是福柯所谓的“在被自己吸引来的人的脚下展开的广阔无垠的虚空”。在此情形下，一件精心制作的“作品”的理想对于人的生活行为的意义，就变得像对于这个人生产的产品一样至关重要了。如波德莱尔早在一百年前所指出的那样，凡是要探索体验范域的人，都特别需要“某种为强化意志和训练灵魂而设计的体育制度”。只有严谨的气质、独特的“自我崇拜”，才能创造这样一种生命，它既有足够的坚定性，

又有足够的灵活性,可以承受得起这种快乐和美的追求。[92]

尼采也曾强调过"对人的性格'赋予风格'"的必要性。一个人对于他或她的存在的意识,像悲剧中的狄俄尼索斯要素一样,只有在它被赋予形式(即某种独一无二的、完全阿波罗式性格的特征和风格)的时候,才能变得强有力起来。这种"伟大而罕见"的艺术只能由这样一些人来从事:这些人"通晓他们本性的全部长处和弱点,并将它们适当地安排到一项艺术方案里,直至所有这些长处和弱点都以艺术和理性的形式表现出来,连弱点都显得赏心悦目。这儿加上了一大块从属的特质,那儿去掉了一点初始的特质,两件事都是经过长久的、日复一日的推敲、琢磨来完成的:这儿有点丑陋的东西没法去掉,先把它藏起来;那儿还显得不大确切而且境界不够崇高,再给以重新解释并使之升华。……最后,当作品完成的时候,一种单一风格的约束力怎样支配和形塑着其中大大小小的一切要素,便一目了然了"。透过在塑造自我和为自我"设计新样式"的过程中自由地运用意志的力量,人们可以使自己的"特别必然性"突显出来,由此,即使是自己命运中的最可怕的事故,都可以被变成美的事物。成为自己本来形态的主人,"强令自己的混乱变成形式"——如尼采所称,"在这里是一种宏伟的志向"。[93]

但在形式和混乱之间维持适当的平衡是极其困难的,其难度在生活中尤甚于在艺术中。巴拉凯的朋友们警告他,福柯的迷念可能是有害的。据福柯的法国传记作者迪迪埃·艾里邦说,巴拉凯未发表的书信证实,作曲家对福柯的行为越来越烦恼。主要原因很简单(尽管艾里邦感到不得不在自己的书里用极审慎的说法提到这一点):巴拉凯对于在福柯的残酷色情剧中扮演任何角色都感到不舒服了。1956年春,他终于从这种关系中退出身来。他致信福柯说:"我不想当这种堕落行为的演员或观众了,我已从那种癫狂的眩晕中醒来了。"[94]

在福柯方面,他则在他后来的岁月里很少沾酒。他已经意识到巴拉凯独特的个人嗜好——贪杯,很可能会要他的命。作曲家死于1973年,他那部史诗般的死亡歌剧只写出了一小部分,而他想成为当代贝多芬的抱负,也只得令人遗憾地化作泡影了。[95]

当巴拉凯结束他们之间的恋情的时候,福柯已自动离开巴黎的先锋派艺术

家而远走瑞典了。在后来的5年里，他从事过多种工作，先是在乌普萨拉（Uppsala），然后在华沙，最后又去了法兰克福。他后来告诉一个朋友说，这段时间他大多是独身度过的。他专心致志地埋头工作，但他并非过着隐士般的生活。从一张摄于瑞典的照片上可以看到，这位年轻的自我放逐者穿着朴素的西装，留着短短的头发，脸上挂着高傲的微笑，一副自信的青年学者派头。还有一张照片，是他站在一辆闪亮的美洲虎牌白色小汽车旁边拍的，那车是他引以为荣的财产。"伊壁鸠鲁式的谨慎、节制和某种适度的满足，都不是他的风格"——莫里斯·班盖曾这样回忆说：这辆美洲虎"使他得以在从乌普萨拉到巴黎的路上创造新速度纪录。轻佻的举动只能令他发笑，但冒险，却总能令他心驰神往"。[96]

这时，正值《疯癫与文明》的播种期。

人们可以猜测，他当时很想写一本书，这本书将同巴拉凯正在酝酿的那部关于死亡的歌剧一争高低，将对他所学到的一切作个总结，将使他脱颖而出，成为当代的首要思想家。

但人们也可以想像，在这狂妄野心的背后，还存在着这样一种力量，它既给这抱负制订了目标，又使它的结局显得难以预断——这就是福柯的那位尼采式守护神，它又在提出那古怪的问题："我是怎样变成现在这个我的？我为何要为做现在这个我而受苦受难？"

像一颗在沙粒的磨砺作用下成长的珍珠一样，他的终生计划开始成形了。

他年轻的时候信奉过马克思主义牌号的人道主义，迷恋过这种人道主义的哲学人类学，而现在他把这一切抛弃得一干二净了。他决定直接从癫狂的体验开始，研究"体验形式的历史性本身"。[97]

按照他正在形成的哲学信念，他的探讨必须在两个不同的方面同时进行。一方面，这位历史学家和古典学者，利用他从巴什拉尔那里学到的方法，将透过某种思想史，小心翼翼地重建各种不断变化的信念和常规（这个世界的"积极"意义就是由这些信念和常规所确定的），说明在不同制度背景下工作的不同的

研究者,如何在不同的意义上运用诸如真与假、理性与非理性、正确与错误、正常与病态这样一些范畴,如何在不同的时间和不同的地点以不同的方式建构可知的体验客体和“作为认识主体的人类”。[98]

另一方面,福柯还将本着尼采和巴塔耶的精神,透过“色欲越界”和性行为,对体验的“消极性”进行一种危险的个人探索。正如福柯在生命快结束时所说的,“历史的和批判的态度也应当是一种实验的态度”。[99]

他在 1957 年发表的一篇题为“科学研究与心理学”(Scientific Research and Psychology)的文章,就很能说明问题。文中,福柯第一次论述了他的新方法,以这一说法概括了“体验”的这两个方面之间的关联:“心理学的积极性来自人关于自身的消极体验。”[100]

“只有从死亡出发才有可能建立生命科学,”福柯解释道。“同理,只有从无意识的视角出发,才有可能建立一种并非纯先验反省的意识心理学;只有从性变态的视角出发,才有可能建立一种不至于成为一种伦理学的爱情心理学;只有从愚笨的视角出发,才有可能建立一种至少不会暗中诉诸认识理论的智识心理学;只有从睡眠、自动性和不自觉的视角出发,才有可能建立一种关于醒着的和有感觉的人的心理学,而且这种心理学将不只是一种纯现象学的描述。”[101]

福柯还指出,从这样一些“消极”方面来探讨“心理学”的各种“积极”现象,意味着抛弃传统的研究方法,也意味着抛弃他自己先前的对某种马克思主义的“人”学的希望。“科学不再是一种探索世界之谜的手段。”但“消极体验”的研究者还拥有另一些资源。毕竟,如福柯数年后所言,“对意义重大的主体提出质疑就是尝试一种实践”,这种实践将“以这一主体的真正的毁灭,以它的解体,以它彻底蜕变为某种‘别的’东西,而告结束”。[102]

一些奇特的术语转换使福柯的作品蒙上了一层令人不安的怪异气氛。他在 1957 年发表的这篇论文就运用这种术语转换的手法,下了这样一个结论:人们仍然可以去解释“世界之谜”和为人之谜(the riddle of being human),但方法只有一个,就是承担“recherches de sac et de corde”——即带着口袋和绞索的探讨:“一种刽子手的探索。”[103]

用这种方法探讨“消极体验”当然充满风险。人们不得不在恰到好处的时刻中止自己的堕落。福柯在论巴塔耶的文章中承认,“倘若哲学的语言是这样一种语言,其中无休无止地重复着哲学家的苦痛”,于是就会“不可避免地浮现

出”一种令人不安的可能性——这就是“哲学家发疯的可能性”。[104]

但是,人还是有可能在这种“堕落”中认识自己的“积极真实”的。而且就在1957年,福柯怀着一种末世学的兴奋心情(这将成为他的文体的又一特殊标志)接受了这种冒险。他已得出结论:“只有回到地狱去,心理学才能获救。”[105]

尼采曾这样说过:“通向人们自己天堂的道路,总须穿过人们自己地狱里的肉欲。”[106]

注 释

① 莫里斯·班盖:“学习时代”(Les années d'apprentissage),载《争鸣》,第41期,1986年9—10月,第130页。

② “真理·权力·自我:和福柯的一次谈话”(Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault)(1982),载路德·H. 马丁等编:《自我的技术》(Amherst, Mass., 1988),第13页。“道德的回归”(Le retour de morale)(谈话),载《新闻周报》,1984年6月28日—7月5日,第37页;英译本,第250页。参见“真实的理性代价如何?”(Um welchen Preis sagt die Vernuft die Wahrheit?),《探索》(*Spuren*),第1—2期,1983;英译,载PPC,第23页。

③ FD(1961),第ⅳ—ⅴ页。

④ 尼采:“我们古典主义者”(We Classicists),William Arrowsmith英译,见《不合时代潮流的意见》[*Unmodern Observations*,德文原文为*Unzeitgemasse Betrachtungen*——我更喜欢《不合时宜的思考》(*Untimely Meditations*)这一较熟悉的译法,这也是我在本书里采用的译法],William Arrowsmith编,(New Haven, 1990),第338,340—341页(I, §55, §64)。参见尼采:《瞧,这个人!》,Walter Kaufmann英译,(New York, 1967),第270—275页(关于《悲剧的诞生》)。本书所谈及的尼采生活的细节,均出自罗纳德·海曼(Ronald Hayman):《尼采:批判的一生》(*Nietzsche: A Critical Life*)(New York, 1980)。

⑤ 尼采:《瞧,这个人!》,第281页(关于《不合时宜的思考》)。

⑥ 尼采:“教育者叔本华”,William Arrowsmith英译,见《不合时宜的思考》,第192页(§4)。1990年3月25日,达尼埃尔·德费尔在和我谈话的时候,曾允许我查看

福柯读过的那本书。这里引用的，就是书中不多的几段下面划有杠杠、旁边标有记号的话之一。参见该书的法文版 *Considérations intempestive III—IV*, Genevieve Bianquis 法译，(Paris, 1954)，第 81 页。

⑦ 尼采："教育者叔本华"，参见注释前文，第 163 页(§1)。

⑧ 同上注。

⑨ 尼采：《超善恶》(*Beyond Good and Evil*)，Walter Kaufmann 英译，(New York, 1966)，第 26 页(§19)。尼采：《权力意志》，Walter Kaufmann 和 R. J. Hollingdale 英译，(New York, 1967)，第 298 页(§552)。我在这里和别处对尼采的讨论很大程度上得益于亚历山大·尼哈玛斯(Alexander Nehamas)的《尼采：文学式的生活》(*Nietzsche: Life as Literature*)，(Cambridge, Mass., 1985)，尤其是第 170—199 页。

⑩ 尼采：《权力意志》，第 463 页(§866)。

⑪ 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，Walter Kaufmann 英译，见《尼采便览》(*The Portable Nietzsche*)(New York, 1954)，第 129 页(序诗，§5)。

⑫ 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第 251 页(Ⅱ, §20)。参见尼采：《快乐的科学》，walter Kaufmann 译(New York, 1974)，第 232—233 页(§290)。

⑬ 尼采："教育者叔本华"，第 165 页(§1)。

⑭ 参见瓦尔特·伯科特(Walter Burkert)：《希腊宗教》(*Greek Religion*)，John Raphan 英译，(Cambridge, Mass., 1985)，第 179—181 页。

⑮ 关于毕达哥拉斯派的守护神崇拜，参见狄奥奇尼斯·利尔提乌斯(Digenes Laertius)：《贤哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*)，R. D. Hicks 英译，(Cambridge, Mass., 1925)，VIII，第 32 页。关于赫拉克利特，参见海德格尔"关于人道主义的信札"中的有趣的讨论，见《海德格尔主要作品选》(New York, 1977)，第 233—234 页。关于苏格拉底，参见保罗·弗里特兰德(Paul Friedlander)：《柏拉图引论》(*Plato: An Introduction*)，Hans Meyerhoff 英译，(New York, 1958)，第 32—58 页；以及格里高利·弗拉斯托斯(Gregory Vlastos)：《讽刺家和道德哲学家苏格拉底》(*Socrates: Ironist and Moral Philosopher*)(Ithaca, N. Y., 1991)，第 280—288 页。

⑯ 牛津英文词典介绍了"demon"一词涵义的演化。好 daimon 的观念并未从基督教里完全消失，而只是转变成这样一个观念，即每个人都有一个监管自己的"守护天使"。

⑰ 在尼采这最后一句话的上下文里，"genius"一词是按拉丁文的旧义来使用的，指

的是个人命运的力量:它实际上是古希腊 daimon 观念的翻版。参见 William Arrowsmith 在他的译注里对这句译自"教育者叔本华"的话的评论,第 163—164 页(§1)。前面的一些尼采言论引自《查拉图斯特拉如是说》第 330 页(III, §13),和《快乐的科学》第 228 页(§283)。尼采关于"genius"和"daimonic"的看法受歌德影响很深。关于歌德的观点,参见《真实与虚构》(*Wahrheit und Dichtung*),卷 XX:"所有那些限定我们的东西似乎渗透在我称谓的守护神(the Daimoniacal)中,与那些古代文明相同……它像是机缘,因为它不显示结果;它类似于神(Providence),因为它点出因果联系。"歌德对守护神的理解还含蓄地出现在他的舞台剧《浮士德》中。也可参见歌德的《与艾科曼谈话录》(*conversations with Eckermann*),John Oxford 英译,1984 年,第 202—203 页:"诸如最高级的创造性(productiveness)这些事物,"歌德在此解释道,"人们必须将其视为意外的天赐,视为他必须满怀欣悦和感激去迎接、敬畏的神之赤子。它们类似于为所欲为的守护神(daemon)……"还可参见拉尔夫·瓦尔多·爱默森(Ralph Waldo Emerson)有关"神魔研究"(Demonology)的演讲,收于《演讲集和自传纲要》(*Lectures and Biographical Sketches*, Boston, 1986),第 9—32 页。

⑱ "阿克吞的散文"(La prose d'Acteon),载《新法兰西评论》,第 135 期,1964 年 3 月,第 444、447 页。英文版见"阿克顿散文",克洛索夫斯基(Klossowski)的《双性魔鬼》(*The Baphomet*),索菲·霍克斯(Sophie Hawkes)、斯蒂芬·萨塔雷里(Stephen Sartarelli)译(Colorado, Hygiene, 1988),第 xxi、xxiv—xxv 页。尼采:《快乐的科学》,第 273—274 页(§341)。福柯对守护神问题怀有终身的兴趣。1961 年,在《疯癫与非理性》(*Folie et deraison*)的一个注脚里,他甚至表示将来要研究"守护神体验"及其在现代的"衰微"(参见 FD,第 39 页注)。他从未将研究结果公之于众(如果有的话)。但在法兰西学院的最后几堂课里,福柯又提起了哲学生活中守护神的作用问题(详见本书第 11 章)。在这些年里,他曾敦促求学心切的学生们去读弗朗索瓦·范登布鲁克(Francois Vandenbroucke)的"守护神"(Demon)一文,载《精神性辞典》(*Dictionnaire de spiritualité*)(Paris, 1957)第 3 卷。参见《话语和真实:说真话的困惑》(*Discourse and Truth : The Problematization of Parrhesia*),福柯 1983 年秋在柏克利的讨论班记录稿,尚未发表也未经福柯审阅,约瑟夫·皮尔森(Joseph Pearson)编,(Evanston, Ill., 1985),第 88 页注。

⑲ 尼采:《快乐的科学》,第 273—274 页(§341)。

⑳ 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,第 264 页(III, §1)。参见尼采:《超善恶》,第

162 页(§231)。

㉑ 尼采:"教育者叔本华",参见注释前文,第 191 页(§4)。

㉒ 宾斯万格的言论引自宾斯万格:《在人间》(*Being-in-the-World*),Jacob Needleman 英译并写了前言,(New York, 1963),第 2、3 页。关于"爱情"的重要性,参见宾斯万格:"爱伦·威斯特病例"(The Case of Ellen West),Werner M. Mendel 等英译,见罗洛·梅伊(Rollo May)等编:《存在》(*Existence*),(New York, 1958),第 268、293、312—313、313—314 页。关于人物背景的情况,参见《在人间》和赫伯特·斯皮格尔伯格(Herbert Spiegelberg)的《现象学运动历史导论》(*The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*)(The Hague, 1969)。

㉓ 迪迪埃·艾里邦:《福柯传》(Paris, 1989),第 64 页;英译,第 44—45 页。

㉔ 1990 年 3 月 25 日德费尔的谈话。

㉕ 宾斯万格:"爱伦·威斯特病例",参见注释前文,第 243 页。下述详情均出自宾斯万格的这一病例研究。见第 238—267 页。

㉖ 同上书,第 254、258、255 页。(黑体字系宾斯万格所强调)

㉗ 同上书,第 256 页。

㉘ 同上注。

㉙ 参见同上书,第 262、267 页。

㉚ 同上书,第 298 页。

㉛ 同上注。

㉜ MM,第 66 页;MM*,英译,第 54—55 页。RE,第 94 页英译,第 62 页。

㉝ 艾里邦:《福柯传》,第 65 页;英译,第 45 页。艾里邦在他的书中,以及在我和他谈话的时候,曾指出,要弄清楚福柯写那篇有关宾斯万格的文章和他的第一本书(即《精神病与个性》,也发表于 1954 年)时所遵循的规则,是不大容易的。艾里邦的第六感觉告诉他,论宾斯万格的文章是先完成的。即使他是对的,我想仍有大量直接和间接的语气表明,这篇文章是在写那本书的工作已经开始之后才构想和写作的。福柯自己从来不喜欢那本书。1962 年,在该书要重印的时候,他曾试图做些补救工作,打算重写最后的几章,并将书名改为《精神病与心理学》。但最后他还是停止了该书在法国的印行,并试图阻止(没有成功)其英文版的出版。而对于那篇论宾斯万格的文章,他却是另眼相看的:当人们在他快去世的时候准备将它译成英文时,他没有表示反对。还有一个旁证:莫里斯·班盖在他关于福柯的回忆录里曾

明确提到，福柯的兴趣焦点在1953年发生了"从条件反射向此在(dasein)分析、从巴甫洛夫(这是他的第一本书中的关键人物)向宾斯万格"的"突然转变"。(对福柯青年时代关于巴甫洛夫的兴趣感到困惑的人们应该记得，1953年也是福柯退出共产党的年头，而这并非巧合)。参见班盖："学习时代"，第127—128页。

㉞ RE，第126—127页；英译，第74—75页。关于福柯后来对"评注"规则的看法，参见NC，第8页；英译，第16—17页。

㉟ 宾斯万格："爱伦·威斯特病例"，参见注释前文，第323页。宾斯万格："梦与存在"(Dream and Existence)，见《在人间》，第247、244页。宾斯万格强调梦的实际可理解性，弗洛伊德强调本能和压抑的作用，而最近的研究更倾向于支持前一种看法，参阿兰·豪布森(J. Allan Hobson)：《做梦的大脑》(*The Dreaming Rain*)(New York, 1988)。

㊱ RE，第28、40—41页；英译，第38、42—43页。

㊲ RE，第64页；英译，第51页。超现实主义是福柯工作背景中的一个恒在的因素，构成了福柯置身于其中的"*épistémè*"，通过莫里斯·布朗肖、乔治·巴塔耶、勒内·夏尔和安托南·阿尔托之类人物传达着影响；此外，安德烈·布勒东的作品也直接起到了这种作用。参见"这人在这两个词之间左右逢源"(C'était un nageur entre deux mots)(谈话)，见《艺术闲暇》(*Arts-loisirs*)，第54期，1966年10月5日(特别是第9页)，福柯在这里欢呼布勒东发现了"体验领域"——一个后来由巴塔耶和布朗肖探讨过的领域。

㊳ RE，第56、114页；英译，第48、69页。

㊴ RE，第101页；英译，第65页。

㊵ RE，第85、69、52页；英译，第59、53、47页。

㊶ RE，第64、54、69、66、70页；英译，第51、47、53、52、54页。尼采：《拂晓》(*Daybreak*)，R. J. Hollingdale英译，(Cambridge, England, 1982)，第78页(§128)。

㊷ RE，第66页["坦露的心"(Le coeur mis *à* nu)]；英译，第52页。

㊸ 波德莱尔："我的坦露的心"(法文：Mon coeur mis *à* nu)，Christopher Isherwood英译，载《私人日记》(*Intimate Journals*)(San Francisco, 1983)，第100、75、57、64页。

㊹ RE，第110—111页；英译，第68页。

㊺ RE，第70页；英译，第54页。

㊻ RE，第71—72页；英译，第54页。

㊼ RE,第 114、113、73 页;英译,第 69、55 页。

㊽ 参见 RE,第 128 页;英译,第 75 页:"按经验主义的规则,幸福只能表达的幸福"——这个问题,其实就是如何"表达"死亡之梦的问题。当然,福柯的文章本身就是对此问题的一个初步的回答,它论证了一条无需自杀就可以表达死亡之梦的途径。

㊾ "和米歇尔·福柯的谈话"(Conversazione con Michel Foucault),载《文学报》(*La Fiera Letteraria*),第 39 期,1967 年 9 月 26 日;我译自原始的法文手抄本,第 17 页。关于福柯和巴拉凯,参见艾里邦:《福柯传》,第 85—90 页;英译,第 64—68 页。

㊿ 这里和下面的有关巴拉凯生活的细节,出自安德烈·奥代尔:《德彪西以来的当代音乐》(*Since Debussy: A View of Contemporary Music*),Noel Burch 英译,(New York, 1961),第 163—203 页。奥代尔的书也有一些有关梅西昂和布雷的有用的章节(他本人就认识这三个人)。

51 琼·佩瑟(Joan Peyser):《布雷:作曲家·乐队指挥·谜》(*Boulez: Composer, Conductor, Enigma*)(New York, 1976),第 37、51、33 页。关于福柯和布雷的友谊,参见艾里邦:《福柯传》,第 85—87 页;英译,第 64—65 页。而我掌握的一些材料表明,福柯和布雷的关系比艾里邦所说的要亲密得多。

52 让·巴拉凯:"即席谈话"(Propos impromptus),载《法兰西音乐邮报》(*Courrier musical de France*),第 26 期,1969 年,第 78 页。

53 罗斯—玛丽·冉让(Rose-Marie Jenzen)在"没完没了的中辍"[L'inachèvement sans cesse,载《间隔》(*Entretemps*)1987 年让·巴拉凯特刊,第 123 页]一文中,引用了巴拉凯 1953 年的这段评论。兰波致保罗·德门尼(Paul Demeny)的信,见《兰波全集及书信选》(*Rimbaud: Complete Works, Selected Letters*),Wallace Fowlie 英译,(Chicago, 1966),第 307 页。福柯关于巴拉凯酗酒的谈论,见西蒙·瓦德:《福柯在加利福尼亚》(打印稿,1990),第 21 页。

54 奥代尔:《德彪西以来的当代音乐》,第 194—195 页。

55 贝克特的话转引自夏尔·朱利叶:"会晤贝克特"(Meeting Beckett),载 *TriQuarterly* 第 77 期,1989—1990 冬季号。"真实的理性代价是如何?"(Um welchen Preis sagt die Vernuft die Wahrheit?),(谈话,1983);英译,载 PPC,第 18 页。

56 在《疯癫与文明》出版之后,福柯在《世界报》上发表了他的第一次答记者问。当记者问到这本书受到哪些因素影响时,福柯答道:首先是一些文学作品……[是]

莫里斯·布朗肖……。”见“癫狂只存在于社会之中”,载《世界报》第5153期,1961年7月2日,第9页。也可见艾里邦:《福柯传》,第79页;英译,第58—59页。

57 关于布朗肖的神秘性,参见亚当·西特尼(P. Adams Sitney)为莫里斯·布朗肖《俄耳甫斯的目光》(*The Gaze of Orpheus*),Lydia Davis英译,(Barrytown, N. Y., 1981)一书写的跋,见该书第163—169页。

58 艾里邦:《福柯传》,第79页;英译,第58页。1990年3月25日德费尔的谈话。论鲁塞尔的书的英文版非常奇怪地省略了福柯在最后一章里使用的一些破折号,这些破折号是福柯以布朗肖的方式用来表明他是和自己进行“谈话”(或对话)的。(然而,在《知识考古学》结论的英文版,这一习惯却被忠实地保留了下来。)

59 见西特尼同上书,也可见杰弗里·梅尔曼(Jeffrey Mehlman):“莫里斯·布朗肖”载《文学名人辞典》(*Dictionary of Literary Biography*),72,第77—82页。关于勒维纳斯和海德格尔,见布朗肖:“思考启示录:莫里斯·布朗肖致卡特琳娜·戴维的一封信”(Thinking the Apocalypes: A Letter from Maurice Blanchot to Catherine David),Paula Wissing英译,载《批评研究》,第15卷,第2期(1989年冬季号),第479—480页。

60 见杰弗里·梅尔曼:“《战斗报》里的布朗肖:关于文学与恐怖”(Blanchot at Combat: Of Literature and Terror),MLN,第95卷,第4期,1980年5月,第808—829页。

61 转引自梅尔曼:“布朗肖”,参见注释前文,第78页。

62 约翰·阿普代克(John Updike):“不乏死亡”(No Dearth of Death),见《沿岸航行》(*Hugging the Shore*)(New York, 1983),第546页。

63 PD,第21—22页;英译,第21—22页。

64 布朗肖:《文学空间》(*The Space of Literature*),Ann Smock英译,(Lincoln, Neb., 1982),第52、267、54、243页。

65 同上书,第107页。

66 同上书,第54页。

67 关于布朗肖这些年的批判兴趣,参见《失足》(*Faux pas*)(Paris, 1943)、《失火的份额》(*La part du feu*)(Paris, 1949)和《未来的书》(*Le livre à venir*)(Paris, 1959)。福柯在一次谈话中指出,布朗肖对他最重要的影响之一是向他介绍了巴塔耶,并通过巴塔耶把他引回到尼采那里。参见“Um welchen Preis sagt die Vernuft die Wahr-

heit?”(访谈,1983);还可参见 PPC,第 24 页:“我早先曾疑惑我为何[于 1953 年再次]阅读尼采,但我知道得很清楚。我读尼采是因为巴塔耶,读巴塔耶是因为布朗肖。”

⑱ 布朗肖:《未来的书》,第 65 页。德费尔在 1990 年 3 月 25 日和我谈话的时候,特别强调了布洛克的书对福柯和巴拉凯的影响,认为这是理解他俩关系性质的一个关键。

⑲ 布洛赫的话转引自奥代尔:《德彪西以来的当代音乐》,第 200—201 页。对 T.S. 爱略特的参考是布朗肖在他的评论中进行的,出现在一个把布洛赫的著作与尼采的永恒回归观念进行比较的脚注中,见布朗肖:《未来的书》,第 170 页注。

⑳ 见布洛克:《维吉尔之死》(*The Death of Virgil*),Jean Starr Untermeyer 英译,(New York, 1945),第 200—203 页。我关于布洛克的理解,源自汉娜·阿伦特“赫尔曼·布洛赫,1886—1951”一文,载《黑暗时代的人们》(*Men in Dark Times*),(New York, 1968),第 111—151 页。

㉑ 见奥代尔:《德彪西以来的当代音乐》,第 200—203 页。

㉒ 布洛克:《维吉尔之死》,第 482 页。

㉓ 见《巴塔耶全集》第 1 卷(《最初的作品》)引言,第 5 页。

㉔ 关于巴塔耶的生平,见米歇尔·苏利亚(Michel Surya):《乔治·巴塔耶:作品之死》(*Georges Bataille, la mort à oeuvres*)(Paris, 1987),及《文学杂志》(*Magazine Littéraire*)巴塔耶特刊(1987 年 6 月,总第 243 期)。

㉕ 巴塔耶:《性欲》(*Erotism*),Mary Dalwood 英译,(New York, 1962),第 168、185 页(原作 1957 年出版于法国)。巴塔耶:《有罪》(*Guilty*),Brouce Boone 英译,(Venice, Calif., 1988),第 13 页(原作 1944 年出版于法国,系《反神学大全》的第 2 卷)。

㉖ 有关陀思妥耶夫斯基的细节,源自巴塔耶的朋友米歇尔·莱利斯(Michel Leiris),参见他在《断想集》(*Brisées*)Lydia Davis 英译,(San Francisco, 1990)中关于巴塔耶的回忆(第 238—247 页)。

㉗ 见巴塔耶:“萨德的使用价值”(The Use Value of D. A. F. Sade),载《极端看法——巴塔耶 1927—1939 年作品选》(*Visions of Excess: Selected Writings*),Allan Stoekl 英译,(Minneapolis, 1985),第 102 页。正在撰写有关巴塔耶的朋友罗歇·卡洛瓦(Roger Callois)的学位论文的克劳丁娜·弗兰克(Claudine Frank)告诉我,她研究过的一些巴塔耶写的信件就讨论了“牺牲”的问题。苏利亚的传记也提供了有关

这个奇怪插曲的更多的细节。

⑱ 巴塔耶:"萨德的使用价值",参见注释前文,第 102 页。也可参见"尼采年谱"(Nietzschean Chronicle)(《极端看法》第 202—211 页),巴塔耶在此文中试图说明为何"他的"暴力狂喜不同于而且优于法西斯主义的暴力狂喜,这在我看来简直是强词夺理。

⑲ "越界之序论"(Preface à la transgression),《批判》第 195—196 期,1963 年 8—9 月,第 754 页。参见"和米歇尔·福柯的谈话"(Conversazione con Michel Foucault),1967,参见注释前文,福柯在这里认为,巴塔耶对于他的意义在于通过"色情体验"实验"性欲主体"的消解(我译自原始法文手抄本,第 19 页)。

⑳ "越界之序论"(1963),参见注释前文,第 574、751 页;MM,第 54 页。关于性欲(eroticism)和"消极体验",参见巴塔耶:《性欲》,第 23 页。

㉑ 巴塔耶:《内心体验》(*Inner Experience*),L. A. Boldt 英译,(Albany, N. Y., 1988),第 43、51、54 页(关于"受刑的快乐")。原书 1943 年出版于法国,系《反神学大全》第 1 卷。"越界之序论"(1963)引用了那段有关"受刑的快乐"的文字(见上述注释,第 762 页)。关于福柯把"越界"既看作理论也看作实践的态度,参见 CF(1978 年的谈话),第 15—16 页;英译,第 46 页。下面将谈到,福柯这些年对施虐—受虐淫性活动的迷恋,已经在损害他和巴拉凯的关系。

㉒ 巴塔耶:《内心体验》,第 53 页。巴塔耶:《性欲》,第 11、23、24 页。

㉓ "越界之序论"(1963),参见注释前文,第 755—756、752 页;另见 LCP,第 34—35、30 页(黑体字是我加的)。"阿克的散文"(1964),参见注释前文,第 457 页。关于"纯粹的先在"的那段话,系海德格尔在《存在与时间》中对"存在"下的界说。

㉔ 巴塔耶:《性欲》,第 11 页。这里关于施虐—受虐淫性活动的简略解释,参考的是罗伯特·施托勒(Robert J. Stoller)的《性变态:色情形式的仇恨》(*Perversion: The Erotic Form of Hatred*)(New York, 1975),以及盖伊尔·鲁宾(Gayle Rubin)、乔弗里·梅因斯(Geoffrey Mains)和列奥·柏萨尼(Leo Bersani)等人的著作。有关讨论详见第 8 章。

㉕ "越界之序论"(1963),参见注释前文,第 755 页;英译见 LCP,第 34 页。

㉖ 巴塔耶:《眼睛的故事》(*Story of the Eye*),Joachim Neugroschel 英译,(San Francisco, 1987),第 33 页。

㉗ 关于这部音乐作品的背景情况,参见奥代尔:《德彪西以来的当代音乐》,第

165—170 页。关于福柯为巴拉凯编排这些诗作的情况，参见瓦德：《福柯在加利福尼亚》，第 21 页。参见艾里邦：《福柯传》，第 88 页；英译，第 66 页。

⑱ 吉尔·德勒兹：《尼采与哲学》(*Nietzsche et la philosophie*)(Paris, 1962)，第 199 页。此诗见尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第 364—367 页(IV, § 5)。

⑲ 尼采："阿利亚娜的抱怨"(Ariadne's Complaint)，载《狄俄尼索斯颂歌》(*Dithyambs of Dionysus*)，R. J. Hollingdale 英译，(Redding Ridge, Conn., 1984)，第 53 页。

⑳ 同上书，第 59 页。

㉑ 奥代尔：《德彪西以来》，第 191、172 页。参见尼采："阿利亚娜的悲叹"，参见注释前文，第 55 页；此处我自己的翻译根据的是福柯对亨利·艾伯特的法文译本的编排，而不是赫林达勒(Hollingdale)的英译。

㉒ PD，第 28 页。波德莱尔：《现代生活的画家及其他》(*The Painter of Modern Life and Other Essays*)，J. Mayne 英译，(London, 1964)，第 28、27 页。

㉓ 尼采：《快乐的科学》，第 232 页(§ 290)。尼采：《权力意志》，第 444 页(§ 842)。

㉔ 转引自艾里邦：《福柯传》，第 89 页；英译，第 68 页。1990 年 3 月 29 日艾里邦和我谈话的时候，曾解释说这段话清楚地反映了巴拉凯对福柯迷恋施虐—受虐淫性活动的反感。他还解释了他不在书中把这一点挑明的原因：一方面(正如他在书的序言里所说的)，他不想写一本"轰动一时的书"，这部分地是出于对福柯家人的尊重；另一方面，他必须当心法国的反诽谤法——此法特别严厉，据此死者所属的整个阶层都可以为死者的名誉打官司。艾里邦担心披露福柯和巴拉凯之间的恋情会引起法律纠纷，幸而这种担心被证明是没有根据的。不过，有关资料还难以充分掌握：艾里邦自己只获准看几个小时福柯致巴拉凯的信函。鉴于有这些困难，关于福柯同巴拉凯关系的介绍，实在是艾里邦最优秀的研究成果之一。

㉕ 见瓦德：《福柯在加利福尼亚》，第 21 页。瓦德在这里说，福柯曾谈到巴拉凯酗酒并死于同酒精有关的原因。这件事对他是一个严惩的教训，后来他就很少喝酒。艾里邦的书说福柯在瑞典时仍在喝酒，可是德费尔在 1990 年 3 月 25 日和我谈话时告诉我，福柯就是为戒酒才去瑞典的。

㉖ 班盖："学习时代"，参见注释前文，第 124 页。福柯向埃德蒙·怀特忆述过他在瑞典的独身生活(1990 年 3 月 12 日的谈话)。也可参见艾里邦：《福柯传》，第 100 页；英译，第 77—78 页。

㉗ "'性史'第 2 卷序"(1983，该序言最后被砍去了)；见 TFR，第 334 页。

⑱ 同上。

⑲ “什么是启蒙?”(1983),载 TFR,第 46—47 页。

⑳ “科学研究与心理学”,载让—埃杜瓦尔·莫雷尔(Jean-Edouard Morere)编:《法国学者自问录》(*Des chercheurs français s'interrogent*)(Paris, 1957),第 194 页。

(101) 同上,第 194 页。

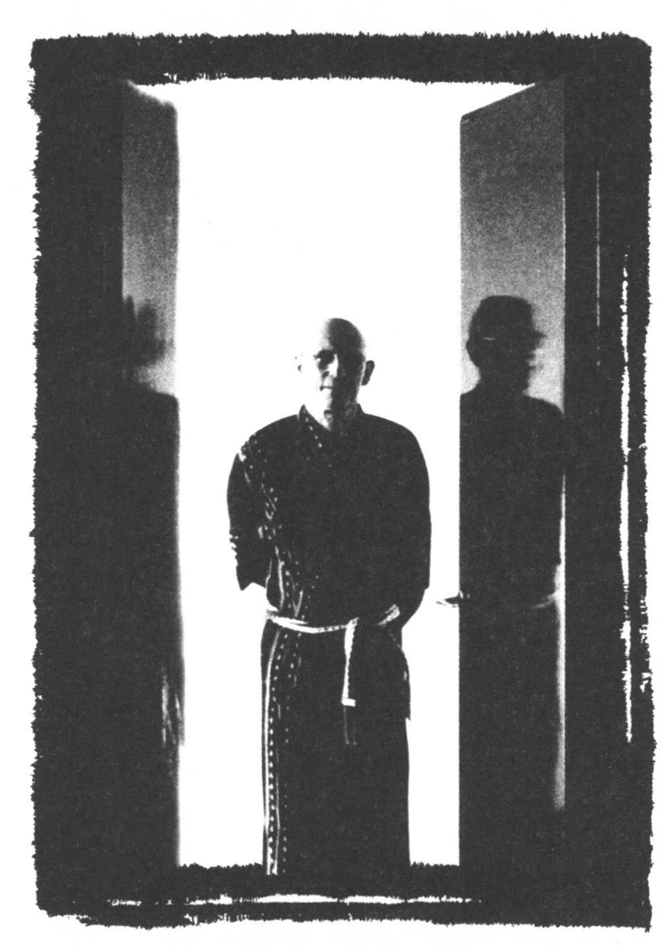
(102) 同上,第 198 页。CF(1978 年的谈话),第 15—16 页;英译,第 46 页。

(103) “科学研究与心理学”(1957),参见注释前文,第 199 页。“*L'homme de sac et de corde*”是法国古代成语,源自 17 世纪起,指的是一种惩罚的做法(将犯人装在口袋里溺毙),后来泛指盗贼、刽子手或一切声名狼藉的人。

(104) “越界的序论”(1963),参见注释前文,第 760 页;英译,见 LCP,第 44 页。

(105) “科学研究与心理学”(1957),参见注释前文,第 201 页。

(106) 尼采:《快乐的科学》,第 269 页(§338)。



THE CASTLE of MURDERS

第　四　章

谋 杀 之 城



第四章 谋杀之城

舞台上的人物老态龙钟，形容枯槁，疯疯癫癫。他僵坐在一叠手稿前，两眼不停地在空中搜求，双手狂乱地搅动着——那是一个行将溺毙者的动作，一观众想。他的话前言不搭后语地喷涌而出，声音沙哑而且低若耳语，几乎听不见，中间还夹杂着口吃、啜泣和长得令人难受的停顿。[①]

该剧的广告上写着："与安托南·阿尔托密谈。"1947 年 1 月 24 日，巴黎的一座小剧场座无虚席，所有的观众都看得目瞪口呆。舞台上表演的是战前巴黎先锋派著名的人物之一。10 年前，这位表演艺术家曾宣布，他计划创造一个新的剧种，一种新型的戏剧表演艺术，它将展示人的谵妄状态，这种谵妄状态应"搅得神鬼不安宁"，应富于感染力，能够激起"一种不断地撕裂生命的痉挛"，"以梦中的各种诚实念头"来震撼观众的心灵，让人们"从他的内心深处，而不是从某个虚伪幻想的层面上，看到他源源不断地流露出来的犯罪嗜好、色情迷念、野蛮兽性、奇思怪想和关于生命与物质的空幻意识，甚至嗜食人肉的恶欲"。[②]

在 1947 年那个夜晚，某种类似于阿尔托这种荒唐的"残酷剧"设想的东西，终于怪模怪样、令人不安地问世了。仅在几个月以前，阿尔托还是罗得市一家精神医院的病人，而且 10 年来他大部分时间都是在各种各样的疯人院里度过的。自 1935 年起他就一直不曾上过舞台。谁也不知道这次会出现什么情景。

演员读起诗来。连他最亲密的朋友也听不大明白他在说些什么。他的咒语奥妙、奇特，怒气冲冲而又粗鄙不堪。"精神淫荡上天猛地一下插入我体内的被锁定的心灵，"他朗读道，"是一种思考一切诱惑、一切欲望、一切禁条的心灵。"[③]

他吟诵道：

哦　得的

哦　哒哒　哦尔祖啦

哦　嘟　祖啦

啊　哒哒　斯基泽。[4]

起初,观众们还神经质地傻笑着。可这并不是逗乐。渐渐地,人们怔住了,整个剧场变得鸦雀无声。一个个单词炸弹般爆响:"唾沫。""梅毒。""尿。""电休克。"[5]

舞台上的那个人极力要观众注意他的痛苦,他的磨难,他 9 年的精神病禁闭,他被迫接受的 60 多次电震治疗。[6]

"没有医生就决不会有什么病人,"他梦呓般地说了下去。"死亡也应该生活;疯人院在温柔地策划死亡方面盖世无双。""战争将取代父母。""那造反的残酷的老武士又爬起来了,那不可言状的生活的残酷,而且没有能为你辩护的存在。"[7]

他再次陷入了沉默。他似乎不知如何是好。可他又重新开口了。

就这样,他折腾了近三个小时。双手不停地飞舞,疯话滚滚迭出,频频出现的无声的停顿产生着使人愈来愈有所领悟的效果。

接着,出事了:阿尔托猛一挥手,不料把他正在读的手稿打飞了。他停止了折腾,弯下腰来找稿子。眼镜跌落。他跪倒在地,伸出双手,盲目地摸索着。

"我们都痛苦极了,"一位老朋友回忆道。"他接下来告诉我们说,那屋子里的虚空令他胆寒。"[8]

"观众的心被某种恐慌攫住了。"另一个观众至今还记得。[9]

在前排的观众中,坐着 78 岁的法国文学院院长安德烈·纪德(André Gide)。他忍不住想告诉阿尔托手稿落在哪里。

可是没用。缓缓地、颤巍巍地,这位仿佛突然崩溃了似的演员爬起身来,跌坐回自己的椅子里。"我现在和你们一样(正常)了,"他说道,"而且我看得出来,我告诉你们的丝毫引不起你们的兴趣。这毕竟是一场戏。何必太认真呢?"[10]

演出结束了。在领座的搀扶下,纪德站起身来,登上舞台,拥抱了阿尔托,并带他走向舞台边厢。这是阿尔托的最后一次登台演出。14 个月后,他死了。

阿尔托的"密谈"提出的问题,正是福柯的第一部巨著的中心问题。这本书即《癫狂与非理性》(*Folie et déraison*),英文版的书名是《疯癫与文明》(*Madness and Civilization*)。

这位名演员只是发了疯而已吗?或者(这想法很古怪),他是一位类似尼采的查拉图斯特拉那样的现代先知?这后一点,正是福柯想暗示人们的。

安德烈·纪德后来回忆说,那天晚上观众离开剧院时,"依旧悄然无声。他们能说什么呢?他们刚刚看到一个不幸的人,他已被一个神整得人不像人、鬼不像鬼了。"⑪

安德烈·布勒东则为利用一个可怜的病人来演戏的做法而深感遗憾。另一位作家也惋叹"展示这样一种不幸的艺术趣味实在糟透了"。⑫

然而纪德却认为,这正是阿尔托平生最辉煌的时刻:"我感到他从未有过地了不起。"⑬

米歇尔·福柯回想起来,也肯定感到他了不起。他在《疯癫与文明》一书中无数次提到阿尔托,认为他是一个富于守护神英雄主义精神的人物,一位体现着新认识方式的艺术家。他透过诗与剧的现代炼金术发挥了他那不可思议的天才,在一种奇特的作品(它恰恰具有布朗肖赋予该词的那种强烈意义),振聋发聩地表现了他外观上的癫狂——尤其是在那个1947年的夜晚。这是一场即兴演出的独角戏,它打破了表演与实在、技巧和无法控制的冲动之间的界线。阿尔托透过这次演出检验了自己的心智,给观众留下了一个终身难忘的记忆,这就是后来福柯所说的"那个围绕着虚空,更确切地说是和虚空重合在一起的肉体磨难和恐怖的空间"。⑭

《疯癫与文明》是一曲愚行的赞歌。这是福柯自己的"癫狂作品",它遵循着自己的方式,但这方式像阿尔托的台词动作一样热情奔放、震撼人心。该书构思大胆,笔调抒情,而且蒙有一层狡猾的伪装。初看上去它一点儿也不像赞歌,倒像是"一种再理性不过的历史著作"——如福柯对此书的描绘。⑮

该书1961年首次在法国出版。草稿是在1958年以前完成的,福柯就在那一年离开了瑞典,去波兰华沙做了文化随员。他在旅居乌普萨拉期间做了一些

初步的研究工作。他随后的两年"流亡"生活是分别在波兰和德国度过的,其间一直在修改这部书稿,对它的文体和论点详加推敲。[16]

如该书假谦虚的副标题所示,它写的是一部"古典时代的癫狂史"。(仿佛是要强调他这部著作严肃的史学性质,福柯在该书的法文第二版上干脆用这个副标题取代了原书名。)此书以大量篇幅叙述了1650年到1789年间(即古典的"理性时代")社会精神病患者待遇的演进。据福柯的看法,用把他们关进一些特殊机构的办法来隔离精神病患者的运动,就是在这个时期开始的。他仔细地整理了各种各样的证据,一丝不苟地注明出处,以支持他的论点。

1955年福柯来到了瑞典乌普萨拉大学任教。他发现这个大学的图书馆藏有大量有关精神病学史的文献。他养成了一个习惯:每天从上午十点起,直到下午三四点,都把自己深深地埋在档案堆里,苦苦搜寻创作的灵感。[17]

激发起他的想像力的,是一堆杂七杂八而且很多非同寻常的东西。仅仅该书的最初几页的脚注,就要读者参看这样一些文献:一部19世纪的某圣人传记;一部18世纪的巴黎史;德国、英国和法国关于麻风病院的记述,大部分发表于19世纪;一部16世纪的有关性病医院的手稿;一部1527年出版的论忏悔和炼狱的著作;梅伦(Melun)医院的中世纪档案;20世纪的各种研究16世纪荷兰画家希若尼谟·博什(Hieronymus Bosch)的著作;伊拉斯谟(Erasmus)的《愚人颂》(*Praise of Folly*);蒙田的《随想录》(*Essays*);塞万提斯的《堂吉诃德》;莎士比亚的《麦克白》;加尔文的《基督教原理》(*Christian Instituts*);以及(最后的但不是最不重要的)阿尔托的一本怪里怪气的遗作——《傻子撒旦的生与死》(*The Life and Death of Satan the Fool*)。[18]

书的正文就印满了几乎600页,显示出令人惊叹的博学,同时也表现了深刻的个性。福柯感兴趣的每一个知识领域——艺术、文学、哲学、科学、历史,全被调动了起来;他关注的每一个重大课题——死亡、监狱、性、幻想的真实价值、关于道德责任的现代信条的"恐怖主义",都在这里得到了展示。

读者的第一印象是感到这是一本严正的权威著作,充满精细的区别和严谨的分析。常常不易读懂,因为作者作的一些大胆概括其实把握不大,结果只好或闪烁其词,或附加条件,或小心翼翼地限制其范围;作者自己的信念与其说是被辩明的,不如说是由一些难忘的形象暗示出来的,这些形象给人留下一种比一页又一页详尽的、往往错综复杂的史料证明更为重要的印象。

福柯必须细心地选择他的用语,因为这些用语要同时承担好几种功能。这本书是一座缄默的纪念碑,象征着他为"成为自己"而付出的独特努力;另外该书还必须充当福柯的 thèse principale——大致上相当于美国的博士论文,尽管法国的标准较美国一般要严格一些;同时,该书还将是福柯争取学术荣誉的摊牌行动,是一部年轻气盛的、欲与《存在与虚无》一争高低的综合性论著。

仅从篇幅和复杂程度上看,《疯癫与文明》当然可与萨特的巨著媲美。而且像那位年长的哲学家的书一样,福柯的作品也是靠某种钻石般简洁的直觉写成的。

福柯 1961 年向《世界报》的一位采访记者说了番话,精辟地概括了他这本书的中心论点:"癫狂只存在于社会之中;在那些隔离它的善感性(sensibility)形式之外,在那些驱逐它或捕获它的嫌恶形式之外,它是不存在的。由此人们可以说,从中世纪起直到文艺复兴时代,癫狂是作为一种审美的和世俗的事实而存在的;然后,在 17 世纪,从出现禁闭(狂人)的做法开始,癫狂便经历了一个沉寂的、被排斥的时期。它在莎士比亚和塞万提斯时代曾具有表现和启示真实的功能(例如,麦克白夫人在变疯的时候开始道出真言),这时它已失去了这一功能,就成了可笑的、虚妄的病态。最后到了 20 世纪,人们则对癫狂采取了一种武断的态度,把它化约为和世界的真实相连的一种自然现象。从这种实证主义的解释中,既产生了由全部精神病学向狂人所展示的那种荒谬的慈善,又产生了人们在奈瓦尔(Gerard de Nerval)和阿尔托的诗中所看到的那种抒情的抗议。这种抗议,体现了这样一种尝试,它力图使癫狂体验为禁闭所压抑的深刻意义和启示力量获得解放。"[19]

《疯癫与文明》一开卷就写得才气纵横。读者由此已清楚地感觉出了该书的那种高深莫测的复杂性,而这种复杂性也只有借助福柯的独特天赋才能得以展现。第一章为其余各章定下了基调,写得惊心动魄。作者在这里运用了一种象征史学的雄浑手法,把档案研究和神话形象交织在一起,对癫狂进行剖析和辩解,读来层次丰富,寓意无穷。

"中世纪末,"——全书由此开始:"在西方,麻风病消失了。"[20]

这已经令读者惊讶:明明说写的是一部理性时代癫狂史,何以起笔就谈一

件毫不相干的事情？尽管紧接着福柯就要谈到那些为收容中世纪麻风病人而建造的“被诅咒的城”，并认为它们是后来各种类似的设施的原型，这些设施专门用于隔离和禁闭病人、疯子一类“危险分子”或“异常人”。但在这开头的几句话里，福柯在提到那种也许是历史上所有疾病中最受道义责备的麻风病之后，并未继续描述禁闭病人的情形，而是向人们展现了一幅荒凉空旷的景象：“村落边，城门外，蔓延着一片片广阔的地带。那里虽不再有邪恶徜徉，但已是一片荒芜，久无人烟。这些地方数百年间将无人光顾。从 14 世纪到 17 世纪，它们一直翘首以待，同时以种种古怪咒语祈求新邪恶的降临”，好像在召唤着某种新病人再来这非人之乡游荡。这是一处不受习俗和道德管辖的所在，恰似莎士比亚笔下那位步履蹒跚、无依无靠的李尔王周围的那片荒原。㉑

按福柯所见，这一类象征形象在 16 世纪就出现了，而且不止是表现为莎翁笔下的悲剧人物。那些被文艺复兴社会认作疯子的人承担了麻风病人的古老社会角色，他们被社会遗弃，成为“邪恶的非凡见证”，他们狂乱的存在又一次证实了死亡的临近，那怪异的仪式即由此再度出现。㉒

福柯特意强调癫狂与死亡之间的联系。这里，如同在该书的其他地方一样，出现了一种奇异的联想——它从历史上看似过于牵强，从哲学上看又近乎任性，视之为某种深奥的自传性寓言，也许更为恰当。按福柯所言，狂人掌握了“死亡的绝对限度”，并“以连续不断的反讽”把死亡内向化，解除其致命的苦痛，“赋予其平淡无奇的日常形式，使之成为嘲弄的对象”。这好像是说，人发了疯，就一定会借着幻想、谵妄和狂乱，去不停地重演死亡之剧。“将要变成骷髅的头颅已经空虚，癫狂就是死亡的显形。”㉓

福柯认定，这种同死亡纠缠不休的谵妄，虽然在后世会受到惩处或治疗，在文艺复兴时期却曾受到某种尊崇。当时，无论是在滑稽戏还是在悲剧里，无论是在绘画、铜版画还是在虚构的故事里，狂人都是以“真实卫道士”的身份出现的。他们用“毫无理性语言”道出了“存在的虚无性”，仿佛那是由“内心体验”悟出来的东西。㉔

在含蓄地承认了有那种由癫狂体现着的独特的真实世界存在之后，文艺复兴时期的城镇把疯子们赶到“它们领地之外的地方”，任他们“在乡村旷野中”自由自在地游荡。那地方是由麻风病患者腾出来的，它和死亡联系在一起，是一种福柯在别的地方称之为“野蛮的外在性”的东西的象征性空间。㉕

福柯默认,他在描绘一幅神话般的图画。他附带地承认了这一事实:就在这些年里,"有些狂人"并没有在乡间流浪,而是"被医院接收了并得到了名副其实的治疗"。实际上,"在中世纪和文艺复兴时期,欧洲大部分城市的医院都有一个专门收容疯子的地方"。[26]

然而这种学者派头的限制语很容易被忽略。因为,福柯把读者的注意力引向了别的地方,尤其是引向了那已成为该书的导向性图像的事物:愚人船。如福柯所强调的,这"当然"是一种"文学性的措辞",即一种奇异的象征,那是博什最有名的一幅画作的主题,一艘"bateau ivre"或"醉鬼船",它在福柯的笔下,与其说能勾起人们对文艺复兴时期习俗的回忆,还不如说能令人联想起兰波的诗。但是,福柯又强调说,"这些把疯子从一个城市运往另一个城市的船,的确存在过。"愚人船是"最简洁的图画","也最富于象征意义"——它横跨在梦幻和实际之间。[27]

"这种风俗,"福柯写道,"在德意志特别流行。……1939 年在法兰克福,水手们奉命把一个疯子带走,那家伙总一丝不挂地在大街上逛荡。15 世纪初年,一个犯罪的疯子也被以同样的方式赶出了缅因兹。"[28]

福柯利用历史记载中的这两件小事作为事实依托,并把它同关于博什的艺术想像的解释交织在一起,建构了一种复杂的水上奇想,使癫狂和水"及其自身庞大的阴暗价值体系"发生了联系。水不仅能把癫狂"载走",而且可以"净化"癫狂。如果固体的大地习惯上是同理性联系在一起的,那么水,数百年来就一直被当作了非理性的象征。"癫狂是外在于固体理性的一种液体的、流动的状态",而水也是一个"无边无缘、捉摸不定的空间",是广阔无垠的"阴暗无序状态"和"一种动荡不休的混乱"。[29]

这就是为什么扬帆远航的船这种图像,特别适合于用来调动每个人生命中活动着的守护神力量:"航海把人交给了捉摸不定的命运;在水上,我们每个人都只好听天由命。"尤其是对于那些已透过反讽把死亡"变得平淡无奇"的疯子来说,"每一次登船都可能一去不复返"。一心想着死亡的疯子虽然有"他的真实",然而如若想发现这种真实,他却只能去"有着固体城市的固体陆地"的外面,进入"那种结不出果实的广阔区域",让自己如同"一叶被抛弃在无边无际的欲望海洋中的轻舟",四处漂泊流浪。而一旦开始了这种探求,他就"无法遁逃"了:这疯子被"交由那种外在于一切事物的捉摸不定的力量去摆布。他成了最

自由的世界中的囚犯,四周到处都是路,却又永远只能徘徊于歧途"。[30]

这是一支典型的"梦幻船队",满载着"具有高度象征性的寻求他们的理性的疯子"。福柯指出,这一景象,出现于西方历史上的一个非常时期。那是一个过渡的时代,其间中世纪绘画和雕塑的象征主义变得极其复杂,以至于"人们对绘画作品的含义已不能一目了然"。博什的油画常常表现妖魔鬼怪,风格狂放,某种程度上是在宣传一种神学;但在文艺复兴时期人们的心目中(或者,福柯又在暗指他自己?),这些画所传达的却"令人惊讶地恰恰相反",是某种"癫狂的幻觉"。[31]

先前"由人的象征符号和价值"归化了的兽性,现在"作为人的隐秘本性"赤裸裸地揭示了出来。它暴露了"深藏在人们心中的那种蒙昧的狂暴,那种乏味的癫狂"。在博什的"纯幻象"中,尤其是当这种幻象同信仰之间的瓜葛被切断之后,癫狂展现了它的全部辉煌,并"展示了它的力量。癫狂是幻觉,也是威胁;是梦幻的原形毕露,也是世界的隐秘命运。它在这里保持着向人们提供启示的原始能力,可以让人们领悟这些道理:梦是真的","世界的全部现实终有一天会被重新纳入一幅幻想的图景",一个世界末日的恐怖场景,其中搀和着"存在与虚无,——那是有关纯毁灭的谵妄"。[32]

我们现在必须设想一下那愚人船。这船正驶向博什笔下的那种凶险异常的画面。那是一个充满矛盾的天堂,"在那里,一切都听由欲望驱使",却又仍然而且永远存在着折磨、死亡和世界末日的恐怖阴影。因为,福柯论道,"当人展示他的癫狂的专横本性时",他发现的并非卢梭式的天真无邪的自由王国,而毋宁是"世界的阴暗的必然性;时常在他的梦魇和失意时期中出现的动物,原来就是他的本性,它会坦露有关地狱的冷酷真实"。[33]

这样,愚人船仿佛成了一组三联画的中幅,它的一侧是凄凉的虚空景象,另一侧是一幅末日审判图,图中挤满注定要下地狱的人们,个个痛苦不堪,一脸怪相。[34]

这里出了个麻烦。福柯透过解释伊拉斯谟和蒙田的作品,轻易地证明了这一事实,即文艺复兴时期的思想家对癫狂怀有罕见的同情心。但在人文主义者对癫狂的态度中,尤其是在伊拉斯谟的《愚人颂》中,福柯也发现了一个不尽人意的要素,——那种被他认为现代流行的对狂人以救世主自居的态度,就是由此发源的。福柯指出:"博什、布吕盖尔(Pieter Brueghel)和丢勒(Albrecht

Dürer)都是忧心忡忡的尘世观察者,他们看到癫狂在四周愈演愈烈,不禁与之有所牵连。而伊拉斯谟则不同,他用十分超然的眼光看癫狂,因而丝毫不曾感到危险。"[35]

福柯察觉到一条微妙的差异线。对癫狂的两种不同的看法正在形成:一种认为癫狂是"悲剧体验"——这是博什宣扬的看法;另一种则认为癫狂是"批判意识"——那是伊拉斯谟首次表述的观点。"一方面,将有着一种愚人船,它满载着面色古怪的人们,驶向一个可怕的场景,那里充斥着离奇的知识炼金术,紧迫的兽欲威胁和世界末日的恐怖,然后穿过这一场景,渐渐消逝在世界的暗夜中。另一方面,则是这样一种愚人船,它将载着智者去探索人类的过失,去进行典范式的、富于启发性的奥德赛之旅。"[36]

这种"人文主义的"愚人颂——在福柯看来,便由此开启了一个延续甚久的传统,这个传统将图谋限定癫狂体验的活动范围,图谋对它实施控制并最终予以"没收"。这种传统(它在四个世纪后的精神分析学中发展到了顶峰),试图使癫狂成为这样一种体验,人在其中无时无刻不面对"他的道德真实",同时展现"他的本性所固有的各种规则",把"先前的那种可见的秩序堡垒"变成"我们良知的城堡"。其结果,将"不是一种彻底的毁灭"(癫狂和非理性继续存留),"而只是一种隐匿"。博什所描绘的,后来又被搬上舞台的癫狂的种种"悲剧形象",就此被扔到了"暗处"。[37]

福柯直接引述阿尔托的话说:"文艺复兴时期人文主义不是把人变伟大了,而是把人变得更加渺小。"[38]

福柯在这本书的主体部分所讲的故事是层次丰富、错综复杂的,但其实质已经体现在第一章的象征性表述中。因为《疯癫与文明》最终想说明的东西,正如博什和伊拉斯谟之间的差别一样微妙,也同阿尔托的最后一次精彩演出一样生动感人(和令人生疑)。

像阿尔托那样处于"悲剧体验"的人物,还要被继续关在现代社会的囚牢里,关在道德良知筑造的城堡中,过囚犯的生活吗?

或者,一艘新的愚人船,像博什在理性时代的黎明前所画的那种愚人船一样,又要扬帆启航,满载着当代的各种不受法律保护的人("伤风败俗、放浪形骸之徒、同性恋者、江湖术士、自杀者、有自由思想者"),驶出习俗和道德的界限,驶向无人知道的远方?[39]

在《疯癫与文明》的第一批读者中,有一些由索邦大学指派来评阅福柯的博士论文的教授。他们每个人都被作者的博学、被他对从未开发过的档案资料的驾驭能力,弄得眼花缭乱。尽管越想意见越多,但他们对文章的非凡才智都赞不绝口。不过对于该书的中心论点,以及它那线索缠结的文学形式,他们都感到迷惑不解,甚至有些隐约的不安。[40]

第一位对这部长达 943 页的打印文稿作出评论的学者,是乔治·康吉兰。索邦大学指派他对论文作一些编辑处理以便出版——这在当时,是成功地进行论文答辩之前必须做的工作。这位老一辈历史学家立即领悟了福柯作品的独创性:如他在正式评议报告中所说的,该文的每一页都令人"吃惊"。[41]

对这位造诣深厚的科学研究者来说,或许最令人吃惊的,莫过于福柯的这一关键性的直觉,即:癫狂是一种"虚构",一种社会关系的产物,而不是一个独立的生物学事实。这种直觉的含义足以令人发懵;因为如果福柯是对的——康吉兰评论道,则"以往每一部有关现代精神病学起源的历史都完了,都要被一种不合时宜的幻想所糟蹋了,这种幻想认为癫狂是原已赋予人类的东西"。[42]

福柯的假设从历史学上看是富有成效的,这一点康吉兰无法否认。福柯手稿中的论点和史料已使他信服地同意,关于癫狂的科学概念的发展,不能同"社会伦理"的历史割裂开来。然而康吉兰对福柯关于科学和现代医学的作用的说法感到了不安,也是一样清楚的。他说:"福柯先生不能无视这一事实,即在某种程度上,癫狂从来就是医学关注的对象。"[43]

癫狂作为一种生理疾病,自有其医学和生物学方面的一些表现。而在《疯癫与文明》中,福柯有关这些方面的观点,事实上惊人地含糊其辞。正如康吉兰所感到的,该书写的实际上完全不是精神病,而是一些艺术家和思想家们的生活、言论和作品所富有的哲学价值,而那些艺术家和思想家,习惯上都被认为是一些"疯子"。

福柯在 1964 年发表的一篇文章里特意说明了这一点,这篇文章后来被作为该书 1972 年法文版的附录重新发表。他明确地把"精神病"同"癫狂"区分开来,称它们为"两种结构不同的事物,但自 17 世纪起就被人们相提并论而且混为一谈了"。他承认,精神病"无疑会进入一种管理日益完善的技术领域";在像

圣安娜那样的现代医院里,"药物学已经把凶恶的收容室转变为巨大的、不那么冷酷的鱼缸"。不过,关于癫狂和非理性的哲学问题依然存在着:尽管现代医学可以磨去精神错乱那可怕的棱角,癫狂——"这闪耀在精神病周围的抒情的光辉",由于超现实主义艺术家及其同路人们如雷蒙·鲁塞尔和安托南·阿尔托等等的努力,已同文学建立起一种新的亲缘关系,"再也不是什么病态了"。[44]

福柯自己对癫狂的看法就同文学有一种非同寻常而且也是神秘的亲缘关系,这一点康吉兰和亨利·古耶(Henri Gouhier,索邦大学历史学家,福柯论文答辩的主持人)两人都感到很明显。例如,康吉兰就曾敦促福柯少用些华丽的词藻,并去掉一些在他看来太笼统、太武断的段落,但被拒绝了。福柯固执地维持着他的作品的形式,一个字也不愿改动。[45]

事实上,该书独特的和高度文学化的风格,正是其惟一的最令人不安的特征。在福柯的论文答辩会上,古耶提出了他的批评意见,其中特别提到作者"在用比喻进行思考"。他不满地指出,福柯的论文,"用一些神话学的概念"和各种虚构的人物——从麦克白直到拉摩的侄儿[狄德罗(Denis Diderot)笔下的开明愚者形象],反复地展示癫狂体验。"正是这些具有典型意义的艺术形象,"古耶尖锐地抨击道,"导致了对历史的一种形而上学的入侵,并以某种方式把叙述变成了史诗,把历史变成了寓意剧,把某种哲学变成了活生生的东西。"[46]

"福柯先生肯定是一名作家,"答辩委员会在关于答辩情况的正式书面报告中承认,但这位作者无可争议的才华却使答辩委员们感到不安。福柯一次又一次地,仿佛"在本能的驱动下走出了事实的范围"。他的风格也似乎在一次又一次地表达着这样一种意向,即"对类似安托南·阿尔托那样的癫狂体验进行'价值维护'"。[47]

答辩委员会的报告,预示了福柯的这本书及后来的所有著作将要在学术界引起的矛盾的反应。很少有历史著作《疯癫与文明》那样,开辟了关于过去的一个崭新的视野。它引出了大量历史上对精神病患者态度演变的新研究。然而专业历史学家对档案材料的研究越是深入,他们对福柯这本书的精确性就越是感到怀疑,保留意见也就越多。[48]

按古耶和康吉兰两人的理解,《疯癫与文明》最关键的问题并不在学识。但

如果说该书与其外表完全相反，不是一本传统的历史著作，那么，它是什么？

在《疯癫与文明》的原序里，福柯曾试图以一种很隐晦的方式，来说明这一问题。在一段抽象得几乎读不明白的话里，他解释道，他有一个规划，要"在伟大尼采式探求的太阳的照耀下"，对"极限体验"进行一系列历史探讨；这本书就是这一系列探讨的第一个成果，它是一种尝试，旨在从遗忘中拯救某种"未曾加以区分的体验"，某种"尚未被分裂的对分裂本身的体验。"他坚持认为，他的书"不是在讨论知识历史上的一个悬案"，而毋宁是一部关于"某种体验的根本态度"的历史。㊾

福柯在这里使用的这个"体验"概念，与其说源自康德，不如说源自巴塔耶。在他的《反神学大全》第一卷里，巴塔耶就把梦态狂喜、癫狂和性欲全都定义为"内心体验"的各种形式，新创了一个过于平淡无味的艺术术语，用以描述人的某一在他看来是以狂暴和不和谐、分裂和痛苦以及残酷和混乱为特征的方面。巴塔耶把这种"内心体验"视为一种不信神的销魂状态，视为人类无定形的狄俄尼索斯本质的一种不圣洁的显示。㊿

社会当然可以遮蔽和谴责人的本性中的某些狄俄尼索斯方面。"这位醉酒、混乱和死亡的大仙永久地复活了"（福柯曾这样描绘狄俄尼索斯），给文明秩序带来了真正可怕的威胁。一个文化无论怎样努力排斥狄俄尼索斯冲动，终究还是要为它所羁束，绝无超越的可能：因为在尼采看来，狄俄尼索斯本身就是超越性权力的化身。正如福柯在他的序言里所说的，这一权力就在"时间各个大门"之外，是永远都可以感受到的。[51]

有许多不同的路径通向这些时间大门。福柯写道，在梦里，一个人"可以不受阻碍地考察他自己的真实，了解这种真实的全部原始的**守护神**的纯正性"；在性生活里，他则可以瞥见那个"快乐的欲望世界"，这一世界还不曾发生"悲剧性的分裂"，即还没有被划分为正常与反常的两种行为；而在癫狂的状态下，他又可以（如我们已看到的那样）直面"存在的虚无性"，亦即"死亡的显形"。[52]

癫狂，按照福柯在他的序言中下的定义，是布朗肖所说的那种"作品的缺席"。"作品"的存在，源起于形式与混乱构成的独特的复合物；而癫狂却将这种复合物打得粉碎，以致词语消失，沉寂降临，人体验着虚空。关于这种纯粹的癫

狂体验,确实无从解说。[53]

但在癫狂的边缘,即在理性与非理性、酒神与太阳神之间,"根本性的"癫狂体验却并非完全不可理解。透过探讨"一种非常原始和粗糙的语言(这语言的出现比科学的语言早得多)",研究癫狂的历史学家仍然有可能描绘"这些结结巴巴、没有固定句法的不完善的话语",其中往往会发生"癫狂与理性之间的某种交流"。[54]

在这样一些时刻(福柯认为,在西方世界一些最伟大的艺术作品中,人们仍然能够感到这些时刻),某种类似于"原始分裂"的东西显形了。在一部讲究理性的精神病史著作中恢复这种"内心体验"的价值,无异于重新表明,"癫狂者和理性者"尽管"日渐疏远,却仍藕断丝连"。[55]

福柯承认他的任务很艰巨:"试图按其不受羁押状态来理解"癫狂和非理性,只能在一个已经把它们俘获了的社会里进行。癫狂的自由只有在关押它的堡垒内的上方才能听到。[56]

但福柯坚信,囚牢里的呻吟和尖叫仍然依稀可闻。在这些遥远的声音指引下(正如巴塔耶提示我们的那样,那些声音既来自过去,又发自内心),历史学家不仅可以审视戏剧、诗歌和过去的绘画,而且可以考察"观念、制度、司法和警察的措施以及科学的概念,倾听各种哀诉,寻找线索以了解深埋在城堡监牢里的故事,搜求尚未被分裂的对分裂本身的体验"的直接见证人,无论他们受到过怎样的折磨。[57]

正如我们已经看到的,福柯能够找到这种证据:他不是在诸如伊拉斯谟和蒙田之类思想家清楚明白的论点中,而是在博什的怪诞意象中,在阿尔托的疯症发作中,发现它的。"由此,一种闪电般的决断再度出现,这种决断同历史的时间格格不入,但在历史时间之外又不可思议,它把理性的语言和时间的诺言同虫豸发出的阴沉的低鸣区分了开来。"这里,略微提一下,低鸣的虫豸是颇富象征性的:它能使人想起博什画的那些反叛的安琪儿——它们犹如一场可怕的蝗灾,铺天盖地,大闹天堂,预报着恶毒的罪孽。[58]

从"守护神的堕落"这样一种观点出发来省视一个文化,就是"从历史的边缘来对它进行探究"。而表达这种体验时所需要的,不是学识,也肯定不是理性的推论(这会使极限体验失去它的悲剧性力量),而毋宁是艺术技巧,即阿尔托一类诗人的狂怒,博什一类画家的怪异想像力。"必须竖起耳朵,俯身凑近世界

的这种喃喃低语,努力领悟那许多从未变成诗的意象,以及同样多的从未达到觉醒状态的幻觉。"[59]

在后来的10年里,福柯将大谈特谈他在方法论方面的见解,这使他的工作显出一种令人目眩的学术权威气派。但这只是虚假的表象。实际上他是在透过讨论方法论来掩藏他的艺术技巧,并从中获取某种恶意的愉悦。在写出书之后再来阐明自己的方法论观点,无疑是出于某种策略的目的——尤其是在法国这样的国度,那里一个没有方法规则的知识分子,几乎就像一个在航海时根本不需要使用罗盘的水手一样令人信服。但是他的这些方法论观点,如若从他工作本身的独特风格所表现的,并使人联想起的某种体验割裂开来,就会(事实上也已经)使人误入歧途。

相反,福柯在写《疯癫与文明》的初版序言时,虽然也有些习惯性的闪烁其词,倒还是相当诚实的。他在这里承认,他的方法需要"一种没有依靠的相对论",一种"没有依托的语言"。至于"方法论规则",他则开诚布公地说,"我只保留了一个,它体现在夏尔的一个作品里。在这个作品里还可以读到关于最紧要最含蓄的真实的一个定义:'事物为保护我们而产生出幻想,我把这幻想从事物中拿走,并把事物转让给我们的部分交还回去。'"[60]

福柯在这篇序言中不止一次地提到夏尔,这使我们想起他最初的"方法规则"。因为在他于1953年开始从事他的尼采式探求的时候,他就已在"梦"这种"内心体验"的形式中发现了他的**守护神**。在他看来,正是梦,把"在最明显的存在形式中起作用的隐秘力量暴露在光天化日之下"。[61]

夏尔也曾希图透过"梦"来阐明他的守护神。这毫不奇怪,因为正像对福柯思想产生过重大影响的其他许多人(如巴塔耶、阿尔托等等)一样,夏尔也是作为超现实主义运动的一员开始他的艺术生涯的。在30年代,他便告别了布勒东及其小圈子,和莫里斯·布朗肖结为至交。布朗肖和马丁·海德格尔都很赏识他的诗。在二次大战期间,夏尔作为一名中尉参加了抵抗运动。他以"坚定沉着"的笔调,写了不少诗歌和格言的散文片段,来反映这一经历。这些作品后来汇编成一册《愤怒与神秘》(Fureur et Mystère)于1948年出版。阿尔贝·加缪(Albert Camus)对该书赞赏不已,以至于夏尔被他盛赞为"活着的最伟大的诗

人”。[62]

夏尔的散文和诗作多处使用省略法，炼金术似地莫名其妙，富于强烈的个性色彩。这些作品被福柯牢牢记在了心里。夏尔似乎是他最了解的作家，在他心目中的地位和尼采、萨德同样重要。因此，尼采的那首被福柯用作他关于宾斯万格的论文和《疯癫与文明》卷首引语的散文诗，很值得我们细细玩味。

“当我达到人的状态时，”夏尔写道，“我看到，在生与死之间的隔墙上，一架梯子在升起，在变大，越来越突显。这梯子富有独特的提取力：它就是梦。”关于梦可以推断出世界的真实，这自然是一种超现实主义的陈词滥调，也是福柯论宾斯万格的文章的中心论点之一。“现在可以看到，黑暗在隐退，”夏尔继续写道，“而生活正以一种严厉的象征性禁欲主义的形式，变成对非凡力量的征服……。”夏尔这里提到的“象征性禁欲主义”，同他自己对形式的热切关注，他自己在借助诗的技巧来表现睡眠中显现的神秘真实方面所作的持续不断的努力，是密切相关的。夏尔对某种自我克制艺术戒律的要求，使他同超现实主义关于“无意识写作”的强调产生了抵触，却也使他同他的朋友布朗肖的这一观点，即作品需要讲求形式上的统一，取得了完全的一致。而对布朗肖的这个观点，福柯也是颇为赞同的。[63]

福柯把夏尔这一部分散文诗，用作他论宾斯万格的文章的卷首引语。但他在《疯癫与文明》初版序言的末尾处引用的，也是同一篇短诗的高潮部分，仿佛是在强调，他的第一部主要著作，他在较早的关于梦的论文中提出的那“伟大的尼采式探求”（即“成为自己”），是不可分地联系在一起的。

“悲哀的同伴们从不怨天尤人，”夏尔的散文诗最后写道，“他们走向熄灭的灯，去送还宝石。一个新的神秘事物又在你的骨髓中吟哦。显露你合理的怪异吧。”[64]

不难想像，“怪异”的比较容易的显现，无论其合理与否，可以透过几乎一切文学体裁——如透过诗或透过像尼采写的那些格言，甚或透过巴塔耶编造的那种哲理性的色情故事等等，但就是不能透过福柯这时呈献给公众的那种史料翔实的历史著作。达尼埃尔·德费尔回忆说，在《疯癫与文明》问世后的几年里，福柯常常说起他可能要写一部小说。但这部小说终究未曾写成，这证明了他对

历史研究的偏爱:他觉得,把自己的作品维系在由档案资料揭示的大量而复杂的史实之上,能给他一种特殊的乐趣。[65]

"事实远远胜过一切虚构,"阿尔托曾这样说过,"你所需要的,仅仅是知道怎样解释它的天分。"[66]

福柯有的是天分。而且,《疯癫与文明》中的所有历史证据,他都是暗暗地围绕着一个令人烦恼的问题来组织的,那个问题就是他独特的守护神所提出的:"我如何变成现在这个我,我何苦要为做现在这个我而受苦受难?"就在探究他自己对死亡疯狂迷恋的根源的同时,他创造着一部关于癫狂的疯疯癫癫的"作品",以此来赋予(如布朗肖所言)"他自己的一部分"以形式——而那"一部分",正是"他感到自己已经摆脱掉的,而他的作品也为他摆脱他的这一部分出了一份力。"[67]

可以想像,他就是这样继续着他的工作,让他的心灵在档案资料中漫游。因为,如他曾经指出的,现代图书馆已创造了一个崭新的、史无前例的"想像空间"。在一页一页地翻开尘封多年的手稿的时候,一个学者可能会碰到他的守护神,而且其情其景,会如同他在睡着时一样确实无误。"想像现在就悬浮在书与灯之间",福柯在他 1964 年写的一篇文章里宣称,"我们不再[仅仅只]用我们的心承受幻想。""做梦不再需要闭上眼睛了,只需阅读即可。真实的意象从知识中泉涌而出:那知识涉及过去人们说的语言,涉及精确的考订,涉及大量详尽的资料,涉及极细小的文物碎片,涉及种种复制品的复制品。"所有这些"图书馆现象",福柯总结道,可以引起一种"体验",使人接触到"不可思议事物的力量",并展示出宏富的文献资料,据此人们可以精心构筑一种超现实主义历史编纂学,这种历史编纂学极富现代特色,同时又是向前现代时期的回归,那时人们讲的关于过去的故事还充斥着神话和巫术。[68]

一个历史学家,当他透过档案文献这种成分复杂的媒介,并透过他自己的"内心体验",勉力对付他的**守护神**的时候,他实际上已成为一个空想家——即"从他的视域的起点来思考和讲述的人"。透过"重新"说出"那许多先前被捂住的话",他甚至可能使极限的**体验**再现,并重新阐明人的狄俄尼索斯要求(它通常是默默无言的),借由种种意象,以及他自己书中的大量人物形象,来召唤它的显现。这样,他就可以把他的作品变成一种航船,透过这船所装载的词语,为"梦的真实的沉淀物"提供一次自由自在的航行,以传播"人的真实的实质"。[69]

但，这个“实质”究竟是什么？我们时代的癫狂“体验”关于人究竟揭示了什么？

现在，应该循着从“堡垒内部的高处”中还可以听到的那些声音，到下面囚牢里去看看了——那里，“正关押着癫狂”。

有一个意象：受害人眼睁睁地看着自己被捆住双手，吊到天花板上。一个人攥着把手术刀，迅速划开两只胳膊上的血管，鲜血喷涌。看着那两道深红色的喷泉，凶手怔住，跪倒在地。一个帮凶抚弄起他的阳物。当受害人鲜血流尽、面色苍白地死去的时候，凶手们却进入了情欲亢进状态，浑身痉挛不已。⑳

还有一个幻想：你被绑架了，被捆得结结实实地套上了绞索。“这场折磨可比你想像的要舒服。你死的时候只会获得一种妙不可言的快感；这个绞索对你的神经系统产生的压力，会使你的性器官激动起来。这效果是万无一失的。要是所有被判处这一刑罚的人都知道这种死是多么令人销魂的话，那么，由于已不再那样害怕这种死刑，他们可就要更肆无忌惮地去犯各种死罪了……。”㉑

最后一个镜头：十具尸体躺在一座房子的废墟里。那是夫妻二人和他们的八个孩子。房子是被烧毁的，废墟里余火未熄，浓烟滚滚。纵火者是一个浪荡女人，她正在视察她干的事情，“我一个一个地检查了那些烧焦了的尸体，认出了每一个人。我真有些诧异：这些人今天早上还活得好好的，而现在，不过几个小时之后，他们就这样了，死了，被我给杀了。可我为什么要杀他们呢？出于好玩。为了得到性交似的快感。原来杀人就是这么回事儿！”㉒

这三段摘自萨德《朱丝蒂娜》(*Justine*)和《朱丽叶特》(*Juliette*)中的简短描写，实际上是对《疯癫与文明》的中心论点的三段说明。在19世纪和20世纪，人们以开明精神病学的名义，为隔离、驱逐和“没收”精神病进行了持续不断的努力，这已促成了一种可怕的新“越界制度”的创设。那些被称为“疯狂”的冲动，现在被隔离、禁闭了起来，在那里翻腾着、躁动着。它们被视为“人类各种朴素对立的欲望之间的奇怪的混合，即情欲和凶杀欲，以及对人施暴和自我受苦的欲望，统治别人和受别人奴役的欲望，侮辱别人和自我羞辱的欲望之间的结合。”正如它以往所做的那样，“非理性继续在夜间守卫：但如今这种守夜已使它同一些新的权力联合了起来。它曾经是非存有，而现在它成了消灭的权力。”癫

狂的阴暗的真实和悲惨的预告,现在被表现在"爱情与死亡的疯狂的对话里"——那是由萨德侯爵开创的一种对话。[73]

福柯解释说,"大致上,可以认为直到文艺复兴时期以前,道德世界"(而且特别是那些"超善恶划分"而存在的癫狂人物)体验过某种"平静",或某种"悲剧的同一性,那是命运或神意和神的偏好的同一性。"但在18世纪,这种同一性几乎无可挽回地被摧毁了,"被理性和非理性之间的明确划分破坏了。道德世界的危机即由此开始,它以理性与非理性之间可调和的冲突,加倍地强化了善恶之间的重大冲突。"非理性被"逐出教门"之后,便沦为"这样一种体验领域——毫无疑问,它因过于隐秘而无法用清晰的语言来叙述,也因在从文艺复兴时期到当今时代这一期间受过太多的责难,而不得享有表达的权利"。癫狂已不再被视作关于世界及其各种阴暗权力的一种启示,而是同不道德行为,同时又同关于精神病的科学认识联系在了一起,成了一种"人类事实",属于包括性反常、同性恋在内的那些特殊社会类型。[74]

如此说来,萨德成了一个关键的人物——在他身上,同时体现着理性时代的终结和当今时代的开端。萨德毕竟是古典禁闭方法的受害者,那种禁闭方法把疯子同罪犯、妓女、渎职者、穷人不加区分地关在一起。他一生的很大一部分时间是在监狱里度过的。起先是因强奸并(据称)毒死了几名年轻妇女,后来则是因写了《朱丝蒂娜》和《朱丽叶特》,官方称这些作品证实他有"淫荡的疯症"。福柯写道,"施虐淫(sadism)作为一种以一个人的名字命名的个人现象,产生于监狱状态;在监狱状态下,萨德的所有作品都被这样一些意象支配着——如堡垒、单身牢房、地牢、女修道院、不能靠近的荒岛等,而这些地方,似乎也就由此成了非理性的自然居住地。这些都绝非偶然。"[75]福柯业已表明,这种居住地事实上是非自然的,从历史上看也是偶然的:那在"野蛮外在性"的空旷水域里行驶的愚人船,便是再鲜明不过的对照。

同时,在福柯看来,萨德还表达着一个特别现代的"悲剧体验"的观念,这观念照亮了一条道路,而后来荷尔德林、奈瓦尔、尼采、凡·高、鲁塞尔和阿尔托所遵循的,也正是这条道路。这些人中,一个是哲学家,一个是画家,四个是诗人;其中有三人死于自杀。他们全都像萨德一样,在他们生命的某段时期里被正式宣判为"疯子"。[76]

"在萨德之后,"福柯指出,"所有作品中任何在现代世界看来具有决定性的

东西，都有非理性因素；也就是说，所有容许凶杀和强制的作品，都含有非理性的东西。”在接触这些作品的时候，“人可以同他内心最深处、最孤独的东西进行交流”，发现“最内在的，同时又自由奔放的力量”。从萨德作品里的“死亡权利的无限制运用”中迸发出来的，显然正是这种神秘的力量。它也出现在荷尔德林作品里悲剧性主人公安庇道克勒斯(Empedocles)的死亡中——荷氏让他“向大自然的心脏”逃遁，“纵身跃入”厄特纳山的“壮丽火焰”，自己则从中发现了“大胆的生命乐趣”。在奈瓦尔最后一夜的自杀谵语中，在凡·高最后画作里那些上下翻飞的黑乌鸦中，在鲁塞尔作品里呢喃不已的“死亡重复”中，以及在1947年阿尔托最后一次在舞台上发出的尖嚎和呜咽中，显示出的或许也还是这种阴暗的力量。[77]

这一连串事例表明，现代被神化了的癫狂，具有十足的“混乱与天启的模棱两可性质”。因为，着迷于残酷、折磨和死亡，乃是“自然正在割开她自己、已达到自己内部纷争的极端状态的一个标志”。透过梦见那些烧焦的尸体(零乱地反映着萨德关于奥斯维辛的预感)，或透过享受那种吊在绞索上晃来荡去、看着生命悄悄溜走的“妙不可言的快感”，自然仿佛在揭示着“一种统治权，这统治权既是她自己，又是某种完全外在于她的东西：那是一颗疯狂的心的统治权，这心已经在孤寂中到达了一个世界的边缘，那世界伤害它，让它自我对抗，并在感到已完全控制了它的时候，给它以同这世界化为一体的权利，同时废除它”。[78]

这一曲唱向那歪门邪道的垂死狂喜的颂歌，抽象得令人不知所云。它，连同它在爱伦·威斯特的自杀梦幻中引起的可怕共鸣，无疑会令一些读者感到怪诞得匪夷所思。恰恰是为了消除这种想法，福柯写了这整整一本书。而且还不止于此。因为在“生与死的疯狂对话里”，福柯发现了“全部论争”的一种野性的力量，一种使现代文化的根源本身都成问题的疯狂的存在形式：“人身上的一切为道德、为一个被弄得一团糟的社会所压抑的东西，都可以在谋杀之城复兴。”[79]

这一论断真是令人惊奇。由于它怪异之极，《疯癫与文明》的读者中很少有人认真思考过它。或者说很少有人试图弄清它的含义。福柯那炼金术一样玄奥的文体，把他真正的想法锁在了五里云雾之中。或许，这是件好事。再说，作为一种自传性寓言的虚构，福柯的命运所包含的启发性，也已经丰富到了无以

复加的程度。当然也因为萨德可以直接证明福柯自己独特的"癫狂"(即他对于死亡的死心塌地的迷恋)的实质。

许多年之后,在1978年的一次和意大利记者杜齐奥·特隆巴多利的谈话中,福柯以少有的坦率态度谈到《疯癫与文明》的写作起因和个人意义。他承认,这本书像他所有的书一样,是"理解直接的个人体验"的一种手段。他还这样向特隆巴多利解释:"我早就同癫狂,也同死亡,有着一种个人的、复杂的和直接的关系。"[80]

但这个**作品**(他继续说道,言下之意是他在使用布朗肖的概念),本来是想在读者方面,正如它曾在作者方面所做过的那样,诱发一种实实在在的"体验",这种体验可以推翻我们的各种先入之见,迫使我们用一种新的眼光来看世界:"该书改变了我们同癫狂之间的关系(鉴于它已从历史上、理论上和道德观点上阐明了癫狂到底是怎么一回事)——对于我来说是如此,对于那些读它和使用它的人来说,也同样如此。"[81]

该书对历史学家的影响是十分明显的:正如康吉兰当即就认识到的那样,在读了《疯癫与文明》之后,还认为癫狂是一种生物学上的已知事物,并以此观点来写一部精神病史,已经不可能了。该书的理论影响也同样显而易见:它使人们不仅对古典精神病学的科学性,而且对现代精神病的科学性,都产生了怀疑。但是,人们还是很想知道:该书的"道德观点"究竟为何物?

读读福柯对威廉·图克(William Tuke,1732—1822)和菲利普·毕奈尔(Philippe Pinel,1745—1826)的批判,对于理解《疯癫与文明》的这一关键的然而又很含糊的方面,将是很有助益的。图克和毕奈尔这两位精神病学家,被认为是落下古典时代帷幕的人物。福柯对他们的批判,如一些历史学家后来所指出的,在学术观点方面,是此书最富倾向性而最缺乏说服力的部分之一;并非巧合的是,在含蓄地表现福柯个人的观点方面,这也是该书最突出的部分之一。[82]

按传统的说法,图克和毕奈尔是给精神病患者以人道、开明待遇的首倡者。图克曾在英国的约克郡建立了一所疯人院,该疯人院以其田园般的环境和不对病人加以身体约束而闻名于世;毕奈尔在法国大革命的高潮时期,解除了比塞特疯人院对人的羁束。据传说他当时还宣称,"这些疯子之所以那么不好对付,

纯粹是因为他们被剥夺了空气和自由。”[83]

福柯以严厉的态度，对图克和毕奈尔的改革进行了重新评价（这种重新评价的态度将成为他的工作的典型特征）。他觉得这些改革十分可疑，认为那种看上去像是一种进步的东西，实际上是一种有害的社会控制新形式：正是由于他们的革新，癫狂才被“囚禁在一个道德世界里”，“至少在我们这个时代”还是如此。[84]

在强调指出了图克具有基督教贵格派（Quaker）的背景之后，福柯征引史料，证明他曾力图在他的病人中推行一种道德改革。其手法是，一面向他们灌输宗教教义，一面把他们置于不间断的监视之下。他谴责道：图克用“被禁闭了的责任苦恼”，取代了“自由自在的癫狂恐怖”。[85]

他还断定，毕奈尔也达到了相似的目的，尽管手法不同。在毕奈尔的疯人院里，也是如此；病人的羁束被解除，能够说明的“并不是非理性获得了解放，而是癫狂从此将受到长期的控制”——控制的方法，便是透过一种不断灌输悔罪感的训诫制度。[86]

这种后果，福柯批评道，由于大都看不见和不引人注目，反而更具破坏性：在被消去超自然的神秘气息之后，“疯子发现自己的动物性（至少是那部分可以导致侵犯、掠夺、狂暴和野蛮行径的动物性）也被清除殆尽了”。图克和毕奈尔力图使强制措施和身体约束变得没有必要，为的是造就“一种驯服的动物”。毕奈尔疯人院里的病人们被领进堡垒，连同其冰冷的锁链和骇人的刑罚，一齐化作“我们的良心之城”了。[87]

我们的良心——就是说，也是福柯的良心。

由此看来，毕奈尔的“解放”，如福柯在一段极深刻地反映着他的个性特点的话里所强调的，具有“一种荒谬的意义。囚牢，锁链，无休无止的悲惨境遇，没完没了的挖苦嘲讽——所有这些，对陷于谵妄状态的精神病患者来说，恰恰是他的自由的要素”。被锁链拴住的疯子，“谁也无法把他从他的直觉真实中赶出来”。但一旦锁链被拿掉了，而且这个疯子还被纳入某种美德体系之中，他的良心也被迫接受了那种美德，他就会发现自己又被重新囚禁在“对一种空洞自由的有限使用状态之中……这使那受苦者感到比被关在囚牢里、用锁链拴起来还要不自由，因为从此以后他只是他自己的囚犯，总以自己有越界行为而自责，并以别人不理睬自己而自惭。”社会由此变得似乎无罪了：“罪过被转移到［疯子

的]内心里来了。”[88]

除非那被称作“疯子”的人能设法把罪过的负担转移回去，否则他就休想逃脱这种越界和耻辱之间毫无乐趣、永无休止的循环：“他感到自己在受惩并由此看到自己的清白无辜；而摆脱了一切体罚，他则必须证明自己有罪了。”毕奈尔的象征性的“他者”——萨德，也正是陷身于这种越界循环而无从脱逃：谋杀之城，如同良心之城一样，乃是囚禁的符号。萨德越界行为的狂暴性，既能带来痛苦，也能带来快乐，透过用疯狂的努力来恢复自然的无辜自由，从而恢复折磨和体罚的“荣耀”，这位浪子陷入了“无休无止、循环往复的满足的非存在状态”。[89]

这种论述背后有一些理论假设，它们把道德和残酷冲动、罪过和凶杀性的越界行为黏合在一起。对这些理论假设，福柯在他 1962 年发表的一篇论文作了最清楚的表述。“每一个文化都有自己的一套自成系统的划分方式”——他写道，重申着《疯癫与文明》的一个中心论点；但像“癫狂的定界”和“乱伦的禁条”一样，那些“划分方式”也具有内在的含糊性；“它们在划出一个界限的同时，也创造了一种可能发生越界的空间。”这是一种无时间限制的可能性；不可突破的界限，不可违犯的法律，是不存在的。然而可能的越界领域从历史上看总是特定的；每个时代都“可能建立人们可以称之为某种‘越界行为体系’的东西。确切地说来，这一空间既不能等同于非法的领域，也不能等同于犯罪的领域；既不能等同于革命的、凶险的领域，也不能等同于反常的领域，甚至不能等同于所有这些异常形式的总体；但这些术语中的每一个，又至少能够标示它的一个方面”。[90]

“越界”行为可以使一个人同一种混乱力量(即尼采称之为狄俄尼索斯要素的东西)发生接触；但却没有任何一种越界行为可以不受其在某个历史领域内的根源的制约，正是这个历史领域，就其主要方面来说，激发着它，界定着它，而且(就越界的目的是发掘未驯化的超越性能量而言)还塑造或改造着它。“所以越界与界限之间的关系，并非黑与白、被禁止行为与合法行为、外在与内在之间，或一座建筑物的开放区与封闭区之间的关系。毋宁说它们的关系是一种螺旋式的关系，这种关系不是任何简单的违犯就能说得清楚的。”[91]

这样，一个具有癫狂冲动的人就会发现，当他或她力图把显形于梦和谵妄

的非理性状态之中的自我表达出来的时候，不管喜欢不喜欢，这种努力总要被同某种特定的、典型的现代“越界行为体系”掺合在一起，而那种体系，乃是毕奈尔之辈倡导的人道主义美德积极体系的一种消极的虚象。

按照福柯的观点，一个人要“成为自己”，就必须与萨德、尼采和阿尔托等悲剧人物共命运，即像他们那样，同《疯癫与文明》中以图克和毕奈尔为代表的那种“巨大的道德监禁”进行抗争。为了逃出良心之城，我们必须先进入谋杀之城；反对精神病学家们喋喋不休地宣传的所谓美德，提倡放纵邪恶的越界；反对仁慈的善意，提倡报复性的残酷；反对驯服的动物性，提倡躁动的肉欲——无论其多么痛苦，哪怕导致自我毁灭也在所不惜。

这种向地狱的堕落显然不是欢乐的“解放”。一个人走进萨德的梦幻囚牢，无论就其象征意义还是就其实际意义而言，都会成为一种“漂泊不定的囚犯”，“一种欲望的奴隶和心灵的仆从”。对于疯子来说，不管是关在城堡里，还是在海上自由航行，都只能处于“四周到处都是路，却又永远只能徘徊于歧途”的境地——尤其是，那还是一些无穷无尽的历史的“歧途”。[92]

“被拴在人的心头并渗入了人心深处的癫狂，可以表明人之初时的真实本性”，但它绝无可能“回归故土”，不能重获不受限制的超越的自由，即康德那纯粹自由的 ding-an-sich(自在之物)。实际上癫狂的体验，像梦幻的体验一样，揭示着“把自由同世界的必然性连在一起的纽结”。[93]

但事情不止于此。福柯运用翔实的史料，证明了那些被称为“疯狂”的超越力量，是如何地受着不为人类控制的各种文化形式的束缚。这一论述暗示人们，现代哲学家们(从康德直到萨特)系统阐述过的“罪过”和“责任”等概念全都错了：“一切被认定为‘人的真实’的东西，都可以划归无责任方面。”福柯后来将在《词与物》一书中断言，巴塔耶和布朗肖探讨的那种“体验”，借由“重复”的手段揭示了一种“原始无罪状态”——人类“有限性(人类落入了这种有限性的敞开和束缚的圈套)”的特征。[94]

尼采在他的《人性的，过于人性的》(*Menschliches, Allzumenschliches*，初版于1878 年)中也作了这样一个假设：每个人都是一张复杂得几乎不能理解的因素网的“必然结果”，那些因素“既包含有自然力，也包含有过去和现存的各种事物的影响”。按尼采的看法，一个人的性格并非不可改变：他称之为“权力意志”的那种超越能力，意味着一个人在某种程度上总是可以重新开始的。不过，尼采

仍觉得“在一个人短暂的一生中”,“有效的动机并不能成功地勾销千百年的历史留下的印记”。一个人的“自己”,大都是不会轻易被改变的,无论这个人怎么努力地想改变它。陷在了历史这个“敞开和束缚的圈套”里,意志从未完全自由过。尼采认为,摘掉传统道德哲学的眼镜来看问题,人就会“变得一身轻松,毫无责任:既不须对他的本性负责,也不须对他的动机、他的行动及他造成的后果负责”。尼采强调,偏离规范的人尤其毫无罪责:因为在这样的情况下,“我们沉闷、平庸和缺乏阳刚之气的社会”往往会攻击“强有力的人,并令其患病”。耻辱感是毫无道理的。罪过是犹太—基督教传统的臆造,是令人颓丧的虚构,它深深地埋藏在人们的体内,辑录在“千百年的历史留下的印记”里。[95]

表达在《疯癫与文明》中的“道德观点”可以被简短地概括为:

——因某些独特的幻想和野性的冲动而躁动不安,并非不道德。这类极限体验应被视作一种方法,借助它可望重新找到一条进路,来探索人的被幽闭的狄俄尼索斯要素。

——倘若那些冲动,在受到囚禁和训诫的情况下被逐入内心并被彻底改观,同时产生出一些新的、可能导致凶杀的冲动,那也不是这个人的错。这些冲动的、疯狂的、反复无常的外形,现在已经是《疯癫与文明》所详述的那种监禁和道德训斥历史的遗产。

被称作“疯子”的人无辜。

有罪的是**社会**。

而且,福柯补充道,正是每一部产生自受守护神摆布的谵妄状态的现代“作品”所带来的特殊压力,使社会难辞其咎。

萨德、荷尔德林、奈瓦尔、尼采、凡·高、鲁塞尔和阿尔托等人的作品,格调孤远、怪异,力欲使人的动物能摆脱被湮没的状态,在[作者]消失于癫狂的沉寂或自杀身亡之前,不可避免地会造成一种充满残酷可怕的幻想的狂乱状态。那是这些作品的悲剧,但也是它那令人难受的力量,“借由使之中断的癫狂”,这类阈限的作品会为所有认真琢磨它们的人提供一种进行阈限体验的机会,并如福柯所断言的,将“一个虚空,一个沉寂的瞬间,一个没有回答的问题……一个没有和解的破裂”,置于共同的审视之下,由此“可令世人意识到他们的罪过”。[96]

“这是癫狂的计策和又一次巨大成功”——福柯眉飞色舞地总结道:因为“过去想透过精神病来测定和辨明癫狂的世界,[现在]则必须在癫狂面前辨明

它自己了”。而且，在我们自己这个具有人道美德的文明世界里，还“没有任何东西”，尤其是“没有任何关于癫狂的知识”（这知识世人可以透过备受折磨的癫狂爱好者们的生活和作品来了解），“可以使这世界确信，它的存在理由是由这一类癫狂作品所证明了的”。[97]

福柯自己的癫狂作品，载着它的一群怪异的悲剧主角，于 1961 年 5 月第一次驶入公众的视域。首次发现这一作品的，并不像福柯所希望的那样是伽利玛出版社，而是普隆出版社——人类学家克劳德·列维—斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss)著作的出版者。

很明显，福柯有意避免在狭窄的学术出版界发表自己的著作。他拒绝了法国大学出版社提供的出版机会，而宁愿去步列维—斯特劳斯的后尘。列维—斯特劳斯同萨特一样，是一位面向大众的饱学之士。（以同样的精神，福柯在 1964 年对自己的书作了大量删节，使其得以以大众市场平装本形式出版。正是这一浓缩版在一年之后被译成了英文。）[98]

福柯的书从许多方面看都获得了令人称羡的成功。该书出版后不久，就在《新法兰西评论》上博得了莫里斯·布朗肖的赞赏。布朗肖看出福柯是一个和自己心气相投的人，对他大加溢美之词，称他对“极限体验”的看法可以同自己的老朋友巴塔耶媲美。青年哲学家米歇尔·塞黑(Michel Serres)也写了一篇赞美该书的文章，指出了它与尼采《悲剧的诞生》的一些相似之处。著名评论家罗兰·巴尔特则对福柯研究历史的“结构”方法赞不绝口（尽管他必须承认，一个“更讲究形式的人，本来会更认真地利用”福柯的某些发现）。哲学家加斯东·巴什拉尔和历史学家费尔南·布劳代尔也表示了他们的称赞态度。[99]

然而，仅得到这些学术同行们的赞誉是不够的。因为福柯还有其他一些抱负。他的书起先并没有像《存在与虚无》那样赢得那么大的读者群。萨特的权威还没有受到挑战，他的道德化人道主义的支配性影响还没有被打破。

同时，一些较年轻的思想家已开始把批判的矛头对准福柯本人，这充分表明他的名望已在上升，尽管还很缓慢。1963 年 3 月 4 日，索邦大学举行了一次

讨论会,其中最引人注目的人物名叫雅克·德里达——一位大有希望的哲学家。他在会上发表了一个尖锐批评《疯癫与文明》的讲话,题为"自我思想与癫狂史"(The Cogito and the History of Madness)。[100]

德里达比福柯小4岁,50年代初曾在高师听过他的心理学课程。像福柯一样,他通晓后期海德格尔的思想,对探讨"无思想"状态兴趣浓厚;他也像他的这位老师一样,熟知阿尔托、巴塔耶,特别是布朗肖的作品。布朗肖研究文学的路数甚至被他奉为楷模。但尽管有这些相似之处,德里达的研究路子却很传统:对各经典哲学家的把握,培养阅读能力以便准确地领会最艰涩、最令人头疼的理论,对每个作品的文学及逻辑特点予以特别关注。他能够毫不费力地读懂福柯这个引喻性作品中的每一曲笔,这一点许多人都望尘莫及。[101]

当德里达读到《疯癫与文明》的时候,他正处于琢磨他自己的学术特色的阶段。他把对于悖论和矛盾的探寻引入关于高雅文学剧脚本的研究,用和福柯处理癫狂史同样的方法来处理哲学评论技巧,即把它视作一处"同既定正常状态"的富于启示的、惊人的激进决裂。无论是读柏拉图还是读卢梭,德里达都力图发现其内在的矛盾性,力图揭露其伪善之处——这种伪善正是语言和思想所固有的含糊性的表征。在像海德格尔那样自诩为摆脱了形而上学的思想家那里,他寻找的是他们暗中坚持的各种形而上学观点;相反,在古典理性主义者那里,他则试图找出各种基于想像和比喻的思想——这些思想的罪过,就在于作者不愿承认它们。[102]

他对福柯的处理方法,也典型地反映了这一思路。他沿两条不同的战线进攻。首先,他运用自己特有的一种战术,对福柯的一段议论进行了批驳。那是福柯顺带作出的关于笛卡尔《沉思录》中的一段话的简短说明,这个说明乍看上去似乎只是敲敲边鼓,无关宏旨。德里达以权威的(实际上是屈尊的)姿态,炫耀着自己的训诂技巧,重新解释了笛卡尔的这段话,并对福柯的"天真"理解报以嘲讽。[103]

德里达的第二条战线要广阔一些,也更有趣一些。他指出(如米歇尔·塞黑所做过的那样),福柯关于文艺复兴时期非理性观的论述,同尼采关于古希腊人对狄俄尼索斯要素的迷恋的论述,似乎如出一辙;随即,他对这些显然具有神话色彩的历史方法后面的"历史—哲学动机"提出质疑,指出:"写作决策、划分、差异历史的尝试,总要冒险把划分解释为由某种原始存在的同一性导致的事件

或结构,从而确认形而上学的基本效能。”[104]

这都是些论战式的言辞。在那些年里,谴责一个标新立异的法国哲学家搞“形而上学”,很有点像谴责一个共产党知识分子搞“修正主义”,这是一种对人表示蔑视的羞辱性套语。但德里达接着又提出了一系列更尖锐的问题。他争辩道,因为福柯摆脱不了形而上学,所以无法在不使愚行变得贫乏无力的情况下赞扬愚行——这也正是福柯对伊拉斯谟的批评。德里达以一个善于直捣对方要害的辩论老手的傲慢笔调写道:“我很想把福柯的书视作一种强有力的保护和拘留的姿态”;或许——他又得意洋洋地补充道,那是一种“用发狂时的那种众所周知的恐怖”写出的姿态。[105]

德里达在索邦宣读他的论文时,福柯就在现场。对于这种仪式性的攻击,他并不感到陌生,因为礼仪化的论战是每个高师学生所受教育的一部分。他一定知道,这是一次令人目眩的、毁损性的表演。他过去的这位学生一次又一次地发起攻击,关于笛卡尔的那点小冲突可能没什么实质意义,但德里达关于“发狂时的恐怖”的言论却是切中肯綮的。一些年后,吉尔・德勒兹(他可能比任何人都更了解福柯)也说过差不多同样的话——称福柯把历史研究当作“防止自己变疯的一种手段”。[106]

所以德里达的批判并非浅薄之见,事实上它是相当睿智、深刻的,而且极富人身攻击性。福柯该如何回应呢?

那天在索邦,他事实上一言未发。他默默地听着,保持他那独有的审慎态度——这种审慎,可能正像福柯大发雷霆时的暴烈一样富于传奇性。[107]

德里达后来把他的论文发表了,先是登在《形而上学和精神评论》(*Revue de métaphisique et de morale*)上,后来又收进了《书写与差异》(*L'Ecriture et la différence*)中。后者是他在 1967 年出版的一个论文集,同年德里达还出版了他的第一部重要著作——《文字学》(*De la grammatologie*)。而在这时,福柯已成为一个文化名人了,因为他于 1966 年发表的《词与物》在法国赢得了广泛的推崇。但是,当德里达的书也获得相似的声誉的时候,也就是说,当必须把这位较年轻的学者当作潜在竞争对手来认真对付的时候,福柯终于决定打破他的长期沉默了。

他的回应方式十分复杂，这也正是他的个性使然。首先他采取一种战术撤退的姿态，取消了《疯癫与文明》的初版序言。他甚至承认自己犯了个方法论上的错误，在 1969 年宣称，"《疯癫与文明》把那种被称为'体验'的东西说得太伟大了、太神秘了。"他还说，现在回想起来他已认识到，他并不能真正"说明癫狂本身在某种原始的、基本的、听不见的、几乎没有得到表达的体验中初次呈现时，可能是怎样的形态"。[108]

认为有可能掌握作为一种物自身的癫狂，这当然是一种天真的想法。但尽管《疯癫与文明》是否真的受着这一想法的支配还一点也不明显，福柯却不准备让别人来批评他犯一个基础性的哲学错误。

他的下一步就是写一篇措辞激烈的文章，一篇气势汹汹的战斗檄文（他还从未写过这种东西），来回应德里达。福柯对德里达文章中最富有实效和人身攻击性质的部分不予理睬，却把注意力集中放在他们关于笛卡尔的分歧上。他从他的论敌的书中抽出一页来加以评析，特意在德里达自己的哲学立场上和他交锋，以表明一种对笛卡尔的准确理解是怎样地摧毁了德里达关于解释的假定。"争论的实质已经很清楚，"福柯断言，"那就是究竟有没有什么在哲学论述之前或之外的东西？"仿佛是在回答他自己的反诘，福柯强调了笛卡尔关于 demens（痴呆）和 amens（白痴）这两个拉丁词的用法："这些词首先是法律术语，其次才是医学术语，它指的是整整这样一类人，他们缺乏某些宗教的、民事的和司法的行为能力。"他指责道，由于狭隘地把注意力集中在"符号"和"思想的真实性"上，德里达实际上忽略了更广阔的历史背景，正是这一历史背景决定着笛卡尔关于 demens 这样一个词的用法的独特意义。[109]

"我不会说这是形而上学，"福柯总结道，对德里达使用的这一海德格尔式的骂人话报以讥诮。"我会比这走得更远。我会说，这里清晰地呈现在人们面前的，是一种孩子气的教学法。该教学法可以赋予……教师以无限统治权，可以允许教师对教科书作含糊其辞的解释。"[110]

经过这次口角之后，德里达和福柯好多年都没说过话。但他们最后还是和解了，那是 1981 年，即在福柯挺身而出替在布拉格被捕的德里达作了辩护之后。逮捕德里达的理由，是他掌握有大麻，而这罪名显然是捏造的。[111]

但这故事并未就此完结。福柯对《疯癫与文明》的批评,看上去似乎很明白,但实际上远非如此。正如吉尔·德勒兹所暗示的那样,它实际上主要是为了“装装样子”。[112]

这不无道理。福柯在这些年里也清楚地(尽管压低了嗓门)重申过他的这一立场:“我不想……排除任何揭示和释放……各种‘先于推论的’体验的努力,”在巴塔耶、布朗肖和福柯自己的作品里被详加探讨的,正是这种类型的“体验”。他从未放弃过这一梦想,即创作一个带布朗肖那种强烈意义的“作品”,让每一页都浸透了对死亡的关注,默默地试着探测和改变他自己和他的读者们共有的世界。[113]

所以,福柯在《疯癫与文明》第二版(1972)的附录里,不仅收入了他批判德里达的文章,而且还收入了一篇题为“癫狂是作品的缺席”的论文。在这篇论文里,他用稍加谨慎的语言,重申了他的原序的中心论点。他还流露了一下他自己的“关于生命和物质的理想感”(如阿尔托所说),这是非常少见的。

“也许终有一天,我们将不再知道什么是癫狂,”福柯宣称。而且在那一天,“阿尔托将属于我们语言的垃圾,而不再属于它的断裂点。”[114]

福柯推理道:如果阿尔托那种谵妄的创造性会成为一种秘诀,能帮助我们领会做人的真谛,——而不是一种应设法加以禁闭的威胁,那么“今天的一切在我们看来是由界限,或是由危险,或是由不可容忍的行为构成的东西——从最野蛮的冲动到最野性的狂想,都可以设法把它们转变到积极事物的祥和状态”。如果真的会发生这种情况,现在看来是“外在的”一些东西,如梦幻、醉酒、无节制地追求快乐等,就可能恰恰“暗示着我们的自我”。[115]

一个神秘的幻想在这里潜伏着。如果这是另一种世界,一种摆脱了越界和罪过的恶性循环的世界,或许 1947 年那天夜晚在舞台上演出的那位诗人,就不会像一个濒临溺毙的人那样瞎抓瞎挠了。或许他根本就不会把他自己最无法避免的冲动,当作残忍、狂暴和疯狂自毁的冲动来体验。或许他从来就无需为做当时那个他而受苦受难。

住在这样一个世界上,人们将有何感受?

像安托南·阿尔托一样,米歇尔·福柯可没有足够的寿命来体会个中况味。

注 释

① 这里关于阿尔托《密谈》一剧的描绘，源自卢比·科恩(Ruby cohn)：《从“欲望”到“戈多”：战后巴黎的小剧场》(*From Desire to Godot: Pocket Theater of Postwar Paris*)(Berkeley, 1987)，第51—63页；并参见罗格·沙图克(Roger Shattuck)：《天真的眼睛》(*The Innocent Eye*)(New York, 1984)，第169—170页。联想到“行将溺毙者”的那位观众，即安德烈·纪德。

② 安托南·阿尔托：《戏剧及其疑似物》(*The Theater and its Doubte*)，Mary Caroline Richards 英译，(New York, 1958)，第12、92页。

③ 安托南·阿尔托：Artaud le Momo，载《阿尔托选集》(*Artaud: Selected Writings*)，苏姗·桑塔格(Susan Sontag)编，Helen Weaver 英译，(New York, 1976)，第523页。

④ 同上，第523页。

⑤ 沙图克：《天真的眼睛》，第170页。

⑥ 《阿尔托选集》，第641页。

⑦ 阿尔托：Artaud le Momo，载《阿尔托选集》，第529页；“印度文化”(Indian Culture)，载《阿尔托选集》，第538—539页。

⑧ 罗热·布兰(Roger Blin，后来做了贝克特《等待戈多》一剧的导演)语，转引自科恩：《从“欲望”到“戈多”》，第60页。

⑨ 雅克·奥迪贝蒂(Jacques Audiberti)语，转引自科恩：《从“欲望”到“戈多”》，第60—61页。

⑩ 转引自科恩：《从“欲望”到“戈多”》，第59页。

⑪ 同上书，第62页。

⑫ 同上书，第54、60页。

⑬ 同上书，第61页。

⑭ FD，第556页；英译，第287页。

⑮ CF(谈话，1978)，第31页；英译，第66页。

⑯ 关于福柯这些年生活的外部情况，详见迪迪埃·艾里邦：《福柯传》(Paris, 1989)，第106页；Betsy Wing 英译，(Cambridge, Mass., 1991)，第73—91页。

⑰ 关于福柯在乌普萨拉的情况，见艾里邦：《福柯传》，第106页，英译，第83页。

⑱ DF，第13—55页(1964年出版的法文简写本的英文版略去了大部分脚注)。

⑲ “癫狂只存在于社会之中”(La folie n'existe que dans une société)(谈话),载《世界报》第5135期,1961年7月22日,第9页。

⑳ FD,第13页;英译,第3页。

㉑ 同上。在这一开头的段落里,如同在书的其他部分一样,福柯用的法文“mal”一词都带有模棱两可的性质:它既可以指一种精神上的“邪恶”,也可以指肉体上的“病患”,具体指什么要看上下文。

㉒ FD,第16、26页;英译,第7、16页。

㉓ FD,第26页;英译,第16页。

㉔ FD,第24、26页;英译,第14、16页。

㉕ FD,第19页;英译,第8页。OD,第37页;英译,第224页。

㉖ FD,第19—20页;英译,第9页。

㉗ FD,第18—19页;英译,第7—8页。

㉘ FD,第19页;英译,第8页。在这里,福柯引用了纽伦堡的数字,那里“在15世纪上半叶……有31名[疯子]被驱逐”。这一数字自然不能证明其中大多数(甚或任何一位)是用船载走的。

㉙ FD,第22、23页;英译,第11、13页。“水与癫狂”(L'eau et la folie),载《医药与卫生》(*Médicine et Hygiène*),第613期,1963年10月23日,第901页。

㉚ FD,第22、23页;英译,第11、12页。

㉛ FD,第20、31、30页;英译,第9、21、20页。

㉜ FD,第31、38页;英译,第21页。

㉝ FD,第32、33页;英译,第22、23页。

㉞ 参见FD,第37—38页福柯对“最后审判”的议论。

㉟ FD,第36页;英译,第28页。

㊱ FD,第38、39、47页。

㊲ FD,第39、22页;英译,第11页。

㊳ FD,第41页。

㊴ FD,第117页。

㊵ 关于索邦大学评委会及其对福柯论文的反应,详见艾里邦:《福柯传》,第125—140页;英译,第101—115页。

㊶ “康吉兰先生关于汉堡法国研究所主任米歇尔·福柯先生博士论文稿的评阅

报告”,第 5 页。[我引用的是巴黎福柯中心所藏的文本,完整的文本现已发表在艾里邦《福柯传》修订后的第二版(Paris, 1991)里],第 358—361 页。

㊷ 同上书,第 1、3 页。

㊸ 同上书,第 3、4 页。

㊹ “癫狂,作品的缺席”(La folie, l'absence d'oeuvre)(1964)载 FD(1972),第 577、582 页。

㊺ 见艾里邦:《福柯传》,第 126 页;英译,第 102 页。

㊻ 转引自同上书,第 137 页;英译,第 113 页。

㊼ 转引自同上书,第 139 页;英译,第 114 页。

㊽ 关于这些学术批评的综述,见麦尔基奥(J. G. Merquior):《福柯传》(London, 1985),第 26—34 页;在法国,关于该书最有影响的驳正,是马赛尔·戈舍(Marcel Gauchet)和格拉迪·斯万(Gladys Swain)的《人道精神的实践:精神病院与民主革命》(*La pratique de l'esprit humain: L'institution asilaire et la révolution démocratique*)(Paris, 1980)。罗伊·波特(Roy Porter)的《心灵的桎梏》(*Mind-forg'd Manacles*)(Cambridge, Mass., 1987)一书,态度稍缓一些,但同样持坚定的批判立场,其依据主要是英国的经验(主要参看第 279—280 页)。

㊾ FD(1961),第 iv、v、i、vii 页。

㊿ 见乔治·巴塔耶(Georges Bataille);《内心体验》(*L'éxprience intérieure*),载《巴塔耶全集》(*Bataille:Oeuvres complétes*),第 5 卷,(Paris, 1973)。英译:*Inner Experience*,译者 Leslie Anne Boldt,(Albany, N. Y., 1988)。

51 “阿克吞的散文”(La prose d'Acteon),载《新法兰西评论》,第 135 页,1964 年 3 月,第 455 页。

52 FD(1961),第 4—5 页。福柯在这里宣布,继癫狂史之后,他还要研究其他各种“极限体验”,首先要讨论有关梦的价值观的演变,继而将探讨受禁性行为范围的演变。关于梦的书,他一直未写完,而“性史”也终因他的死而未能最后完成。

53 FD(1961),第 5 页。参见布朗肖自己在《未谈完的话》(*L'Entretien infini*)(Paris, 1969)一书中的说法:“外界,作品的缺席。”(第 46 页),关于布朗肖的“外界”(le dehors)观念,福柯在他论布朗肖的文章“外界的思想”(La pensée du dehors)里作了充分的讨论(见《批判》,第 229 期,1966 年 6 月,第 525—546 页)。比较福柯为卢梭 Almond Colin 版《卢梭评判让—雅克》(*Rousseau juge de Jean-Jacque*)一书写的引

论,见该书第 xxiii—xxiv 页。在这篇引论的末尾处,福柯和自己作了一段对话(这似乎是在模仿卢梭和布朗肖两人的做法),其中对卢梭的作品是否带有他的“癫狂”痕迹的问题,福柯显得摇摆不定,一会儿肯定,一会儿否定(因为能够写出有理性的作品,说明此人并未真“疯”)。

54 FD(1961),第 2 页;英译,第 10 页。比较福柯在 1964 年的一次会谈中同一位对话者的这段交谈(见艾里邦《福柯传》,第 177 页;英译,第 151 页):“关于癫狂,你说癫狂体验最接近于绝对知识……。你真是这么说的吗?”福柯:“是的。”——“你指的不是癫狂的‘意识’,或癫狂的‘预知’或‘预感’吗? 你真的认为人们可以有……尼采之类大思想家可以有的‘癫狂体验’吗?”福柯:“对,没错。”

55 FD(1961),第 2 页;英译,第 10 页。

56 FD(1961),第 7 页。

57 同上。

58 同上。反叛的安琪儿们出现在博什的三联画“干草车”左幅上,该画现存马德里普拉多博物馆。

59 FD(1961),第 7、8 页。

60 FD(1961),第 9、10 页。夏尔的话引自散文诗“封建君主”(Suzerain)载“破碎的诗”(Le poème pulverisé),重印于他的诗集《愤怒与神秘》(*Fureur et mystére*)(Paris, 1948)。

61 RE,第 144 页;英译,第 69 页。

62 关于夏尔的生活和工作,意即二者之间的关系,可参见保罗·韦纳:《勒内·夏尔其人其诗》(*René Char en ses poèmes*)(Paris, 1990)。

63 勒内·夏尔:“形式的分割”(Partage Formel),XXII 号,重印于《愤怒与神秘》。

64 夏尔:“形式的分割”,第 XXII 号。

65 德费尔 1990 年 3 月 25 日的谈话。

66 阿尔托:“凡·高:被社会杀害的自杀者”(Van Gogh, the Man Suicided by Society)(1944),见《阿尔托选集》,第 49 页。

67 布朗肖:《文字空间》,Ann Smock 英译,(Lincoln, Neb., 1982),第 54 页。

68 “一部‘图书馆里的幻想之作’”(Un“Fantastique de bibliothèque”)(1964),稍加节略后,作为福楼拜《圣安东尼的诱惑》(*La tentation de Saint Antoine*)(Paris, 1971)袖珍版的导言重印,见该书第 10 页。同一观点也在“距离·外貌·起源”(Distance,

aspect, origine)一文中得到了表达——见《批判》,第198期,1963年11月,第938页。

⑲ MC,第142—143页;英译,第130—131页。FD,第536页。

⑳ 萨德侯爵:《朱丝蒂娜》(*Justine*),Richard Seaver和Austryn Wainhouse英译,(New York, 1965),第643页(在热尔南德先生的城堡里)。

㉑ 同上书,第675页(和高维勒和罗兰在一起)。

㉒ 萨德侯爵:《朱丽叶特》(*Juliette*),A. Wainhouse英译,(New York, 1968),第415页(在第三部分的开头处,就在朱丽叶特加入"罪行之友社"之前)。

㉓ FD,第381、554页;英译,第209—210、285页。

㉔ FD,第120、122、117页。

㉕ FD,第381页;英译,第210页。关于萨德生平的一般情况,见《朱丝蒂娜》英文版中的萨德年表(该书第73—119页)。萨德起先被认为犯有投毒罪,后来发现是诬告。但他的家族为了保护自己的好名声,却使用旧制度的捕人密札的权力,使他仍身陷囹圄。

㉖ 这一套议论在《癫狂与非理性》一书的各个关键点上反复出现:参见FD,第39—40、120、364、371—372、530、554—557页;英译,第278、285—289页。此议论本身源自阿尔托的"凡·高:被社会杀害的自杀者",参见《阿尔托选集》第483、486页。雅克·德里达指出了福柯观点和阿尔托观点的渊源关系,见"被堵住的话"(La parole soufflée),载德里达:《书写与差异》(*Writing and Difference*),Alan Bass英译,(Chicago, 1978),第326页注26。但福柯的谱系学和阿尔托有一个关键的判别,就是他不像阿尔托,总认为萨德(连同康德一起)开启了一种思想传统,这种传统显示了我们自己"现代"经验领域的悲剧性的分裂:一边是现代科学统辖的理性领域,一边是只有一些"文学"冒失鬼在那里探索的"癫狂"领域。

㉗ FD,第554、550、552页;英译,第285、280—281、283页。荷尔德林关于他崇拜的安庇多克勒斯(Empedocles)的描绘,狄尔泰(Wilhelm Dilthey)在他的"弗利德里希·荷尔德林"(1910)一文中作了引述,参见狄尔泰:《诗与体验》(*Poetry and Experience*),Rudolf A. Makkreel和Frithjof Rodi编,(Princeton, 1985),第352页。关于福柯对奈瓦尔的自杀的强烈兴趣,"写作的义务"(L'obligation d'écrire),载《艺术周刊》(*Arts*),第980期,1964年11月11—17日,第77页。关于梵高的画作《麦地上空的乌鸦》(1890,现藏阿姆斯特丹国立梵高博物馆)中盘旋翻飞的黑乌鸦,阿尔

托"凡·高:被社会杀害的自杀者"一文做了详尽的讨论;也可参阅梅耶尔·夏皮罗(Meyer Schapiro):"论凡·高的一幅画",载夏皮罗:《19至20世纪的现代艺术》(*Modern Art: 19th and 20th centuries*),(New York, 1978),第87—99页。关于鲁塞尔谈论的"死亡的重复",参见MC,第395页;英译,第383页。也可参阅福柯论鲁塞尔的书RR,第五章。福柯除了在FD中论及荷尔德林之外,还专门写了一篇讨论他的文章"父亲的否决"(Le "non" du père),载《批判》,第178期,1962年3月,第195—209页,并参见他在《临床医学的诞生》一书的高潮处给安庇多克勒斯安排的角色:NC,第202页;英译,第198页。

⑱ FD,第551、554页;英译,第281、284—285页。

⑲ FD,第551、552页;英译,第281、282页。(着重是我加的)

⑳ CF(谈话)(1978),第4、10页;英译,第30、38页。

㉑ CF(谈话)(1978),第8页;英译,第35—36页。

㉒ 历史学家们一般不认为图克有福柯说的那样重要,而毕奈尔在精神病医疗史地位,在他们看来又比福柯所说的要高得多。参见波特:《心灵的桎梏》,第225页。

㉓ FD,第483—484页;英译,第241—242页。

㉔ FD,第523页;英译,第269页。

㉕ FD,第504页;英译,第247页。

㉖ FD,第509页;英译,第252页。

㉗ FD,第497、500、22页;英译,第11页。

㉘ FD,第516—517页;英译,第260—261页。

㉙ FD,第517、553页;英译,第261、284页。

㉚ "宗教越轨与医学知识"(Les déviations religieuses et le savoir médical)(1962),载雅克·勒高夫(Jacques Le Goff)编:《11至18世纪前工业化欧洲的异端与社团》(*Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11e-18e siècles*),(Mouton, 1968),第19页。

㉛ "越界之序论",载《批判》,第195—196期,1963年8—9月,第757页;英译见LCP,第35页。

㉜ FD,第22、115页;英译,第11页。

㉝ FD,第475、553页;英译,第283页。RE,第52页;英译,第47页。

㉞ FD,第475页。MC,第395页;英译,第384页。参见"越界之序论"(1963),参

见注释前文,第757页:"由于这种(通过越界而显示的)存在极为纯粹、极为复杂,所以如果我们想理解它,并在它指示的地方开始思考的话,就必须让它摆脱它与道德标准的那种可疑的联系。"

⑮ 尼采:《人性的,过于人性的》(*Human, All too Human*),R. J. Hollingdale英译,(Cambridge, England, 1966),第34—35页。(I, §39, §41)。尼采:《偶像的黄昏》(*Twilight of Idols*),Walter Kaufmann英译,见《尼采文集》,(New York, 1954),第549页["一个不合时宜的人的战斗"(Skirmishes of an Untimely Man)(§45)]。阿尔托"凡·高:被社会杀害的自杀者"一文也表达了同样的"道德观点"。

⑯ FD,第556页;英译,第288页。我这时关于悲剧的观点,源自尼采:《悲剧的诞生》,以及海德格尔关于索福克勒斯的论述——见《形而上学导论》(*An Introduction to Metaphysics*),Ralph Manheim英译,(Garden City, N. Y., 1961),第122—138页。宾斯万格称爱伦·威斯特的存在是"悲剧的"存在,也与此有关。

⑰ FD,第557页;英译,第289页。

⑱ 关于该书引起的反响,详见艾里邦:《福柯传》,第141—152页;英译,第116—127页。

⑲ 布朗肖的评论,重印于《未结束的谈话》,第291—299页;巴尔特的评论重印于他的《批判文集》,Richard Howard英译,(Evanston, Ill., 1972),第163—170页。

⑳ 关于这次讲演重述,见艾里邦:《福柯传》,第145—146页;英译,第119—120页。

㉑ 关于自传性自我描述,见德里达:"一个抑音节的时间:标点符号"(The Time of a thesis: Punctuations),载Alan Montefiore编:《当代法国哲学》(*Philosophy in France today*)(Cambridge, 1983),第34—50页。

㉒ 德里达:《文字学》(*Of Grammatology*),Gayatri Chakravorty Spivak英译,(Baltimore, Md., 1976),第5页。

㉓ 德里达:"自我思想与癫狂史"(Cogito and the History of Madness),载《书写与差异》,第61页。

㉔ 同上书,第40页。

㉕ 同上书,第40、55页。

㉖ 德勒兹:"福柯肖像"(Un Portrait de Foucault)(谈话,1986),见德勒兹《会谈》(*Pourparlers*)(Paris, 1990),第141页。

⑩⑦ 见艾里邦:《福柯传》,第 145 页;英译,第 120 页。

⑩⑧ AS,第 26—27、64—65 页;英译,第 16、47 页。

⑩⑨ "我的身体,这纸,这火"(Mon corps, ce papier, ce feu)(1971),载 FD(1972),第 584、590、591 页;英译:"My Body, this paper, this fire",Geoff Bennington 译,载《牛津文学评论》(*Oxford Literary Review*),第 IV 卷,第 1 期,1979 年秋,第 10、16、17 页。

⑪⓪ 同上书,载 FD(1972),第 603 页;英译,参见注释前文,第 27 页。

⑪① 见艾里邦:《福柯传》,第 147 页;英译,第 122 页。

⑪② 见德勒兹:《福柯传》(Paris, 1986),第 22 页;英译,译者 Sean Hand,(Minneapolis, 1986),第 13 页(译文有误)。

⑪③ AS,第 64—65 页;英译,第 47 页。福柯对"体验"的无怨无悔,在他 1978 年和特隆巴多利的谈话中表现得尤为明显。而且,在他去世之前写的"性史"第 2、3 卷序,我们又看到了这种"体验"观念的再现:参见 UP,第 13 页;英译,第 7 页。

⑪④ "癫狂,作品的缺席"(La Folie, l'absence d'oeuvre)(1964),载 FD(1972),第 575 页。

⑪⑤ 同上书,第 575 页。





IN THE LABYRINTH

第 五 章

在迷宫里



第五章　在迷宫里

在《疯癫与文明》问世后的10年里，米歇尔·福柯开始有意识地把自己埋没掉——就是说，在他写的文章里抹去关于他自己独特存在的各种标记。“不要问我我是谁，也不要劝我保持原态，”他在1969年的一份著名声明里写道(这份声明概括地反映了他这个时期作品的最难解的谜之一)，“很多人大概都像我一样，是为藏起自己的面孔而写作的。”[1]

这是一个自相矛盾的任务，因为正如福柯清楚地知道的那样，写作就是表达和揭示自己的思想感情。为了完成这一任务，他在他的大部分历史著作里精心磨炼出一种风格质朴的新语言。他用一种“坚韧的博学”，一种日益“成熟、精细和具有不厌其详的纪实性的”博学，建立了一套曾被尼采称为“独眼巨人般的结构”的知识体系。透过运用“经过仔细斟酌、显得真实可信的因素”，从温文尔雅的“学者风度”，直到涉及“暴力、生与死、欲望和性”的阴暗领域，一切都没能躲过他审视的目光。他的好奇心，就像那些曾被认为在古希腊世界的边缘游荡的独眼怪物一样贪婪。[2]

他曾宣布要写一系列有关“极限体验”的历史，而现在他把这计划搁在一边，转而认真地研究起西方文化的“基本符码”来。语言成了最令他着迷的东西。在1967年的一次极富启示性的谈话中，他解释道，他感到语言“无所不在”，它“笼罩着我们，领着我们在黑暗中前进”。但我们却无法掌握它的意义逻辑：我们想悟出它的意义，可这意义总是自行消失，“它的面孔总朝向一个我们一无所知的暗夜”。这里，他向采访者吐露了他的心曲，也为人们提供了一个了解他内心世界的罕见的机会，“我小时候做过一个噩梦，这梦至今还在纠缠着我。我梦见我眼前放着一篇我没法读的课文，上面只有很小的一部分能看得懂。我佯装着读它，可我知道我在编造它。接着，这课文突然完全模糊了，我什么也读不出来或编不出来了。我感到喉咙发紧，就醒了过来。”[3]

仿佛是在证明他精通一个他曾以循环往复的烦恼和谜的形式体验过的领域，福柯在这些年里显示了他阅读医学、植物学和经济学专业书籍的能力，而且态度相当冷静客观。他把科学论述的命题和习惯用语切割成“事件和功能部分”，表面上旨在揭示认识的“规律”，但也是为了从切开的各个片段中推断出一些怪异的、不可信的新说法，使人想起（如他曾说到过的）某种“认识的消极的熵”。④

在《临床医学的诞生》(1963)中，他透过18世纪和19世纪早期的医学史，探讨了西方社会关于疾病和死亡的看法的发展演变。而在《词与物》(1966)[这是他最艰深的著作，肯定也是他在（自我）埋没方面写得最精细的作品]中，他则试图透过关于从文艺复兴到当代的生命科学、语言和经济交易的比较史学，来说明“知识和理论成为可能”是怎样发生的，以及现代人类科学表面上很牢固的知识基础怎样“又一次在我们的足下发生了动摇”。⑤

福柯在这些著作中使用的文体，纯化着一种被他的朋友德勒兹称为“极高的、本身又富于诗意的自信”的东西，在炼金术般玄奥的抽象方面达到更高的程度。他展开了一系列令人迷惑不解的新词——“épistémè”（某一社会群体、某一时代特有的，经过整理的知识的总和）、“论述的构成”(discursive formations)、“阐明的程式”(enunciative modalities)等，每个词都带着严格的意味，具有分析的精确性和学术上的准确性。然而他在这些年里的思想却在不停地向后回溯——如德勒兹当时所指出的，在转回到“主体”、人类方面，甚至在（悄悄地）转回到“自我”这个观念上，使人不由地想起福柯自己的那个噩梦所显示的想像世界（在那里，从我们说的语言直到我们在孩提时代听到的故事，一切事物的逻辑都是那样不可思议），并促使我们去解释，同时去发明、去想像、去推敲，为防止出现沉寂，为躲避一种正步步进逼、令人窒息的命运，而做出不屈不挠的努力。⑥

福柯力图在一系列谈话中，在他名之为《知识考古学》(1969)的那篇谈方法的论文中，说明他这种新方法的特色，以暗示人们，他的史学还是遵循着一套合理的方法规则的。同时，在一系列论文学的文章中，他又暗示了另一条探讨他的作品的途径，即把它视作一种新型的虚构文学作品。读者像在岔道纵横的迷宫里迷了路的提修斯(Theseus)*似的，常常感到捉摸不定，不知道走哪条路好。

---

* 提修斯，希腊神话人物，雅典王子，英勇善战，曾进入克里特岛迷宫斩妖除怪。——译者注

他的书越是难读，想读的人也就越多。福柯早就雄心勃勃地要写本书，这书能在学术界之外产生影响，能像萨特那样触及广大的读者群。他的这一抱负终于随着 1966 年春《词与物》在法国问世而实现了：该书一上市就成了畅销书。

尽管出乎意料，他的走红却并不十分令人惊奇。正是他那枯燥乏味的文章的复杂性，成了他成功的主要因素。正如福柯自己后来所承认的，他这些年的文体，在某种程度上是一种精心安排的“游戏”，是对《词与物》中提出的那个较广泛的哲学命题(即认为“真实”本身就是一种“游戏”)的一种说明和体现。弄清福柯自己关于“真实”的奇特主张的意思，成了人们茶余饭后的一个热门话题。过去的贵族曾在布置整齐的花园里设置一些用精心修剪的树篱组成的迷宫，并引以为自豪。而现在受过教育的巴黎人，则喜欢在自己的书房里，紧靠着艺术类图书放一本《词与物》，以此作为那种花园迷宫的文学对等物。[20 年后，安贝托·艾柯(Umberto Eco)的《玫瑰的名字》(*The Name of the Rose*)也在美国产生了类似的作用]。⑦

同时，他的语言里仍然潜伏着恶魔反叛的可能性，只是这种可能性比以往隐藏得更深一些。尽管他这些年的作品变化无常、令人费解，但福柯的全部文字——从最富于文学性的文章，到最深奥难解的历史著作，都在频频地表达着同样一些主题。关于邪恶的暗示，癫狂，还有死亡，几乎在每一页上都留有自己的印记。这是在《疯癫与文明》中备受尊崇的那种“极限体验”的一种无声重复，也是关于福柯对自己“伟大尼采式探求”的个人投资的一种提示。

1960 年秋，福柯回到法国，在克莱蒙－费朗大学(University of Clermont-Ferrond)当心理学教授。在他旅居瑞典、波兰和德国的六年里，老朋友们惊讶地发现他几乎变成了另一个人。现在他充满自信，生气勃勃，悠然自得，全然不像昔日那位把他的高师同学们搅得心神不安的、郁郁寡欢的小伙子了。⑧

他在 1961 年发表的《疯癫与文明》大获成功，奠定了他的学术声望。他由此开始了表面上看来多少有点传统式的大学教师生涯。此后的 6 年里，福柯定居在巴黎，每周去克莱蒙－费朗(奥弗涅省省会)待一天，从这个城市到巴黎乘火车约需 6 小时。在这些年间，他在学术刊物上发表了一些文章，同让·波弗莱和让·伊波利特等旧日的导师保持着联系，并交了一些像乔治·康吉兰那样

的新朋友。尽管他的学术名望在不断提高,尽管他新近还表现出对华而不实的作风有一种天生的鉴别力(比如他不穿西服不结领带,而喜欢穿白色高领绒衣和灯心绒夹克,有时还披上一件绿羊毛斗篷),他仍在很多方面给人留下不好打交道的印象,如动辄发脾气,常常显得难以捉摸。关于他的过去和他的同性恋行为的闲言碎语,仍然像影子一样尾随着他,给他争取学术地位升迁的努力增添着麻烦。不过到了1965年,他还是以一个学术权威的身份走上了法国的电视屏幕,在那里同伊波利特、康吉兰和现象学家保罗·利科(Paul Ricoeur)一起,就"真实"总是高谈阔论。⑨

同时,福柯还同巴黎的文学界建立起新的联系。1962年,他加入了巴塔耶的《批判》杂志编委会,和一份新创办的文学季刊《泰尔盖尔》(*Tel quel*)的编辑们交了朋友,并发表了一系列令人眩目的评论文章,论述的都是他喜爱的一些作家,其中有巴塔耶、布朗肖、荷尔德林、鲁塞尔,学术色情文学家皮埃尔·克罗索斯基(Pierre Klossowski),最后(但不是最不重要的),还有"新小说"的首倡者阿兰·罗伯一格里耶——他可以说是考察福柯这些年的思考的重要参照物之一。⑩

"人不了解世界,也不了解他自己,"罗伯一格里耶曾解释说,这道理福柯也深信不疑。"文学不是用来消遣的。它是一种探寻",是一种自我创造,自我发现的想像的奥德赛之旅。⑪

在贝克特的刻板语言、布朗肖的无情节故事和海德格尔的后期哲学的启发下,罗伯一格里耶于50年代早期开始了自己的创造性探寻。通过《橡皮》(*Les gommes*,1953)、《窥伺者》(*Le voyeur*,1955)和《在迷宫里》(*Dans le Labyrinthe*,1959)等作品,他锻造出了一种崭新的文体——他称之为"新小说"。通过电影剧本《去年在马里昂巴》(*L'année dernière à Marienbad*,1961),他又给全世界电影观众带来了相似的景观。他还通过一系列论战性的文章,阐释并捍卫了他的艺术。⑫

在否定人道主义、关于主观性的古老"神话"和心理深度的合理性方面,罗伯一格里耶像和他同辈的任何一个法国人一样,也应当为此而享受荣誉,或背负罪名,他在1957年发表的一篇论文里指出,现代世界已经为官僚和"行政人

员"所控制，小说家若要同他们的时代作斗争，最好先抛弃一些过时的观念，如：人的性格各有不同；讲述有关这些性格的故事是有教育意义的好事；人的政治、道德态度如萨特等人所言事关重大。在罗伯—格里耶看来，一个"真正的作家"，满可以"无话可说"。无话说又何以成为作家？没关系，他还可以说他必须说的话，而且他还可以用一种的的确确属于他自己的声音，透过推敲一种"说话方式，从虚无、从尘埃开始……"，来说这些话。[13]

罗伯—格里耶是言行一致的。他用一种故意的无动于衷为特征的独特文体撰写小说，对叙事剧安慰心灵的作用报以嘲讽，对注意心理刻画的自然主义传统置若罔闻，创造了一种无曲折变化的表达方式，这种表达方式似乎不带任何主观的参照，即使如他所言，他写的那些人"总是被卷入……一种最令人着迷的感情冒险之中，其卷入程度之深，往往使视界……发生扭曲，产生出接近谵妄的想像"。[14]

在某种程度上，罗伯—格里耶的确在抽去他小说的"内在性"，正如他的早期崇拜者所料想的那样。但尽管他的写作似乎不带个人色彩，他全部作品，正如他多年后所承认的，实际上却出自他自己的"感情冒险"的痛苦与骚动，"我谈的从来都只是我自己。我是从内心来谈的，所以别人很难注意到。"正如他在他的回忆录《镜中的幽灵》(*Ghosts in the Mirror*，1984)所解释的那样，他的父母是凶恶的反犹主义者。曾在 1940 年后同纳粹有过积极的合作。德国占领法国时，罗伯—格里耶才十多岁，也像这个年代的福柯一样，常常梦到世界末日般的恐怖景象。按照罗伯—格里耶后来的回忆，从 40 年代早期起，这一幻想就死死地纠缠着他了：他感到在"被强拉硬扯地吸入一个未知的、不稳定的、非理性的液态世界的中心；那是一个时刻准备吞没我的世界，其外貌难以言喻，既像死亡，又像欲望"。集中营的真相大白于天下，把他吓呆了。由他的双亲所体现的法西斯主义对秩序的要求，竟导致了种族灭绝。他现在明白了，他自己的死亡狂想无非是另一种"致命的诱惑"。为着寻找某种对付这些恶魔的方法，"很自然地，我从事起这种用虚构及其各种矛盾进行的充满或然性的实验来(我再次强调，我今天就是这样看待我的冒险的)；我把这种实验看作一个舞台，这个舞台最适于演示这一永恒的不平衡状态，即秩序与自己之间的殊死搏斗，理性的分类和颠覆(或者说混乱)之间的不可能解决的冲突。"[15]

"我写小说，为的是驱除我与之势不两立的幽灵，"罗伯—格里耶说。他把

每一本书都看作一个"战场和一笔投资"。他在1984年写道:一个作品"不应像某个盲目服从神圣法律的法官,恰恰相反,它应公开地揭露和精确地再现它正在与之作斗争的多重不可能性……由此展示出一些复杂的场景、离题话、切换和反复、疑难、死胡同、视角的转换、各种各样的置换、位错或倒装"。透过把人类描绘成"空虚的中心",作者可以把在他那些狂热的主人公眼前闪现的物体列出详细的清单。他笔下的那些讲故事的人总是在对世界进行"测度、定位、限制和规定",像试图侦破凶杀案的侦探一般。他这种方式想像出的世界,是一种最阴沉的实在性——它冰冷,执拗,令人不安。[16]

这正是福柯喜爱的文体。他在1963年宣称:"罗伯—格里耶的重要性,可以按他的作品向它同时代的每一部作品提出的问题来估量。"这个"问题",福柯认为,涉及的完全是语言的内在结构和表达能力。他断定,在罗伯—格里耶那"绝妙的、令人着迷的语言"里,"不少人发现了自己的迷宫"——毫无疑问,他认为自己就是其中一员。[17]

当时很多人都像福柯一样着迷于罗伯—格里耶。在"新小说"看好的形势鼓舞下,《泰尔盖尔》创刊了。该杂志的主编菲利普·索莱尔(Philippe Sollers),是一位大有希望的作家、狂热的怀疑论者,当时才20岁出头。它的常任理论家是罗兰·巴尔特,一位评论家和随笔作者,他在50年代曾是罗伯—格里耶最忠实的吹鼓手之一。像罗伯—格里耶一样,加盟《泰尔盖尔》的评论家和作者们都希望(用巴尔特的话来说)"实现文学语言的dasein(此在),即一种写作的缺失(但不是一种无知)"。像巴塔耶(他们的另一个崇拜偶像)一样,他们也十分迷恋性冲动和"极限体验",视之为创造力的源泉。他们还像尼采一样,接受了"永恒复归"的神秘观念,该杂志的名称及卷首引语就取自他的这样的一句格言:"我要世界,而且要原原本本的世界(I want the world and want it AS IS——'AS IS'法译'tel quel'),再要它一次,永远地要它。"[18]

共同的兴趣,使福柯和索莱尔进行了一次短暂的合作。如一位知情者所回忆的,这位年轻的主编"聪明绝顶,花钱如流水,敏感于一切形式的柔弱",而且特别尖头滑脑,一心只追求自己的功名。索莱尔同福柯的联盟不可能持久;索莱尔过于随和且讲究时髦,而福柯却太容易动怒,不好打交道。索莱尔及其小圈子所鼓吹的本文和快乐的结合是相当轻松的,就此而言,福柯关注的那些冷酷无情的事情,一定引起过人们的不安。《泰尔盖尔》团体最杰出的成员之一——朱利亚·克利

斯蒂娃(Julia Kristeva,她最后嫁给了索莱尔),在多年后发表过一部影射小说,对哲学家作了最可怕的描绘,即把他说成是一种以"尚死"为基本原则的渎神新崇拜的大祭司。索莱尔及其朋友实在难以忍受他。尽管他们就锻造震撼人心的新艺术风格有过许多讨论,但《泰尔盖尔》在文学方面的理想,同其在生活方面的理想一样,都是贵族式的,集中反映了满足于"趣味和宽容"的强烈爱好。正是本着这种精神,罗兰·巴尔特向该杂志的读者们担保说,"惟一属于萨德的世界就是他的论述世界。"因此对这位非凡的侯爵,必须"按某种触觉的原则"来解读。⑲

福柯显然对这种"萨德世界"的性质有着不同的观点,而且除此之外还有很多分歧。不过,这些分歧导致公开的不和,却还要经过好几年的酝酿时间。1963 年,索莱尔对《疯癫与文明》开拓的"话语世界"产生了极大兴趣,于是邀请福柯来和《泰尔盖尔》团体的成员们举行一次"关于小说的辩论"。

在关于这次学术交流的介绍性评论中,福柯就他如何看待在罗伯—格里耶、索莱尔(也暗指他自己)之类作家作品中汇聚的艺术的和哲学的关怀,作了一个富于启示的概述。"我注意到一件事情,"福柯说,"在我读过的那些[罗伯—格里耶和与《泰尔盖尔》有联系的作家的]小说中,人们没完没了地提到一些体验——如果你们愿意,我想把它们称作所谓的'精神体验'(尽管'精神'这个词显然不确切)——如梦幻,如癫狂,如非理性,如重复、重叠、时间的飞逝、回归等等。这些体验构成了某种可能非常紧凑的'情意丛'(constellation)*。我注意到这一事实,即人们发现这个'情意丛'在超现实主义者那里也曾得到过简略的表达。"⑳

指出了"新小说"同超现实主义之间显见的类似性之后,福柯又问道:它们之间的差异是什么呢?他认为差异主要表现在两个方面。第一,安德烈·布勒东在弗洛伊德的影响下,把"体验"局限在心理学领域,而"新小说"的"体验"概念则同心理学划清了界线(在索莱尔那里是如此,在福柯这里其实也是如此),体验变成了"思考"的材料。福柯认为,为这种新的、纯然哲学的"体验"鉴赏指明方向的功劳,应归于巴塔耶、布朗肖和罗伯—格里耶。㉑

第二点主要差异,按福柯的看法,在于:超现实主义者仅仅把语言当作工具,当作叙述体验的手段,而在《泰尔盖尔》的作家圈子看来,恰恰相反(又一次,

---

* 情意丛,心理学概念,指围绕一个核心意念的思想感情的组合。——译者注

福柯暗示自己也持此观点),语言本身就是目的:“书”凭本身的资格就可以成为“体验”。文学现在表达着一种“说话的思想”:它是一种“思想着的语言”。㉒

正如这些话所暗示的,把福柯这个时期的作品截然分成文学和哲学两大类(如人们常常所做的那样),是错误的。“因为语言同事物总有一段距离,故而虚构是不存在的”——他在1963年发表的另一篇文章(该文对“虚构”的范围作了仔细的界定)里解释道:“语言就是距离。”似乎词语产生出一种漫射的、人造的“光”,它揭示了事物的存在,同时又提醒我们要看到这些和语言分开的事物的“不可接近性”,“要看到那些赋予这些事物惟一外貌的幻影,以及所有的语言都忽视不了这一距离,而只能既被维持在这一距离之中,又将此距离维持在自身内部,所有透过移居其中来谈论这一距离的语言都是一种虚构的语言。”如福柯所强调的,他所界定的这种“虚构的”语言,可以被运用于“**所有的**散文和所有的诗作”,以及“所有的小说和**所有的**思考,无一例外”。㉓

福柯在1963年,而且恰恰是在同一天,出版了两本书:一本即《临床医学的诞生》,是论现代医学的专著;另一本则是《雷蒙·鲁塞尔》,谈的是对这位诗人兼小说家的研究。这一事实表明,福柯对虚构和“思考”的趋同的确是深信不疑的。㉔

乍看起来,这两本书风马牛不相及,然而两本书谈的都是“关于空间、语言和死亡”的一些问题。而且,透过分析各种各样的“游戏”(在其中,“事物和词语被派定又被撤回,被暴露又被蒙蔽”),两部作品都说明着“语言和存在所共有的领域的无穷无尽的组态”。㉕

在《临床医学的诞生》中,被探讨的语言游戏,通过现代病理解剖学的新理论和新实践,牵涉到作为“疾病策源地和分布场所的人体”的体格。福柯认为这种新认识的始作俑者是比夏(1771—1802)。透过确定“疾病的分析类别体系”(这部分从动脉到表皮21种不同类型的组织进行分类来完成的),比夏阐明了一种崭新的“解释身体空间的原则”,该原则使身体和疾病都有了新的意义。按比夏对身体的看法,疾病不再是一种异己的、“在身体上见缝就钻的反常因素,而是身体自己变得不健全所致”。福柯称此观点是向“一种更符合事实的科学经验主义”的重大进步。但他不愿把比夏的理论看作一种“认识论的纯化”,而

宁愿把它描述为一种彻底的"句法的重组"。福柯写道,这"不是经过某种改进的同一种游戏,而是一种完全不同的游戏",这种游戏有着完全不同的规则。而且正是由于有了这些新规则,"病患[le mal]下面的深渊"("生命之中的死亡"的永恒存在)才得以"在语言之光中出现"。㉖

鲁塞尔的语言游戏,如福柯所描绘的,正是比夏语言游戏的一种可怕的影映。这位艺术家同那位科学家一样,明确地说出了一种视死亡为"积极现象"["积极"(positive)一词,如福柯所言,在此具有"强烈意义"]的语言:在两人的著作里,"疾病[la maladie]总是与关于邪恶[du mal]的形而上学无涉的,而这两者千百年来一直被人们联系在一起;而且疾病在死亡的能见状态下,会发现它的要旨以积极的姿态充分显现出来。"像比夏一样,鲁塞尔也确信"生命之中的死亡"的永恒存在。不过这种存在,鲁塞尔不是把它当作一个需透过按部就班的研究来掌握的客观事实,而是当作一种疯狂的迷恋来体验的:一次,在躺在浴盆里切开自己的手腕之后,鲁塞尔惊喜地发现"死原来是这么容易"。正是在一种类似的狂喜放纵的精神驱使下,他在 1933 年过量服用了他特别喜欢的麻醉品——巴比妥酸盐。㉗

在福柯看来,非常奇怪,是艺术家而不是科学家,最为清楚地揭示了"符号游戏的一般规律,而人们正是透过这种符号游戏来探讨我们的理性历史的。""游戏"这个词的使用,在这里强调着这样一个主张(人们从维根斯坦那里已熟知了这一主张,而福柯对维根斯坦的著作至少是大体了解的),即:语言是人类活动的组成部分,是一种"生活形式";它的规则,相应地也不是固定的、一成不变的;语言游戏的一些新类型——如科学的语言游戏、文学的语言游戏、道德的语言游戏,会不断出现,而其他的一些类型则会变得过时了,没人用了,被忘却了。㉘

发明新型的语言游戏是鲁塞尔的一个癖好。他用无表情的幽默,和汝比·戈德堡*(Rube Goldberg)似的、对细节假装科学的关注,编造出各种奇特的、常常是不祥的幻想。鲁塞尔是一位极其古怪的剧作家、诗人和小说家,也曾是著名的法国精神病学家皮埃尔·让奈(Pierre Janet)的病人,他作诗和写小说有许

* 美国漫画家,真名 Reuben Lucius Goldbery, 1883—1970,惯于用细腻、复杂的笔法表现简单的主题。——译者注

多随意的但又很严密的规则。由于着迷于双关语，他喜欢使用一些同音结构(即一些词或整个的句子，它们发音一样，但意思截然不同)来构筑自己的叙述。在他的长诗《非洲新印象》(这是他流传最广的诗作)中，如一位评论家所说的，"每一章开始时都很天真无邪，但叙述老是被一些带括号的思想打断。新词总要带来新的括号。一个想法常常被多达五对的括号[((((()))))]所分离，埋没在一堆啰里啰唆的冗词赘语中，像是某个中国画谜的中心部分。为了读完第一句话，读者必须跳到前面，去读该诗章的最后一行，而且只有这样前前后后地来回折腾，才能最终把全诗的意思拼合起来。"[29]

尽管鲁塞尔的各种方法具有这种外表上看不带个性色彩的严密性，但他的所有作品却充斥着一种意象，这种意象表明，他的作品从整体上看是一种无意识的和幻影似的自传。正如他的终生好友米歇尔·莱利(Michel Leiris)所指出的，他的每一个作品都包含着"一些情感的深刻层面，他的全部作品中某些主题的出现惊人地频繁，就证明了这一点。这些主题便是：对宇宙的控制，或微观世界和宏观世界的融合，销魂之喜，天堂，埋藏的财富，关于死亡的迷念，谜，各种物恋的或施虐狂的主题，等等"。福柯也指出，在规定着鲁塞尔作品外观的"系统地编织起来的偶然性"下面，有一种"关于词义的烦恼"——这一点，尤其突出地表现在"关于死亡的无休无止、反反复复的唠叨"方面。[30]

这位疯癫艺术家的自杀性"烦恼"，竟能遥遥地探讨比夏关于疾病、解剖学和人体组织结构的科学发现的一般意义，这一点初看起来是很难理解的。但福柯争辩说，"一些完全独特的体验形式(完全'异常的'，也就是说，令人晕头转向的)"，对于"揭示这简单明了的语言事实"来说是必需的，即语言具有不可思议的神奇力量，它能"说明事物——什么都可以说明"，并由此变魔术般地"让各种以往闻所未闻的事物出现"。在不受那位科学家的戒律束缚的情况下探索这些"简单明了的语言事实"，这位艺术家可以揭示并断然确认"在我们时代出现的一种体验的一个方面"，一个先前曾是"盲目的和消极的"方面。这个方面，似乎就是人类病态的另一面，现代医学已透过由比夏首创的语言游戏把它转变成科学探索的对象。[31]

实际上，鲁塞尔和比夏两人做的是同一件事情。他们，一个透过用他为死亡纠缠不休的生命创作的艺术品，一个透过用人的尸体开发出的认识对象，共同说明了福柯自己关于语言和事物秩序的认识的三个重要方面：

——惟有语言才能使世界的秩序和透过推论得出的有关世界的知识成为可能。

——同时,语言能使不真实和不合理的事物成为思考的对象。

——由此,语言透过由各种可能与不可能、真实与非真实因素构成的令人目眩的螺旋运动,能够使世界,并最终使它自己,成为可疑的东西。那种螺旋运动,最后很可能导致(如在鲁塞尔那里所发生的那样)对虚空、湮没和死亡的一种疯狂而又有抒情意味的认可,因为那是一个“语言可以在其中自我解放的无形、沉寂、无所意指的区域”。[32]

福柯当时全神贯注探讨的语言问题,不仅在法国,而且在欧洲和北美,都正在成为一大热门。这种国际性语言研究热的起源是多种多样的,其中既有维特根斯坦和逻辑实证主义的因素,也有后期海德格尔的因素(他宣称语言是“存在的房屋”)。40年代末期,梅洛—庞蒂即开始谈论瑞士结构主义语言学之父索绪尔理论的哲学内涵。到1963年,当《临床医学的诞生》和《雷蒙·鲁塞尔》问世时,索绪尔在法国已名满天下,所以福柯可以运用一些产生修辞效果的手法,来表现自己在语言方面的兴趣:如在这两本书里,他都谈到“所指”(signifier)和“能指”(signified),借用的是索绪尔的术语,分别指一个词的“音像”(sound-image)和该“音像”被用来批示的东西。而在《临床医学的诞生》里,福柯干脆告诉人们,他自己就是这场建立在索绪尔语言学基础之上、又在巴黎掀起高潮的思想运动的参与者。因为他宣称他的历史编纂学,展示的就是“一种结构分析”。[33]

巴黎的这些年是令人眼花缭乱的。索绪尔“**语言符号是随意的**”这一名言,把新一代作家和思想家弄得晕头转向,令他们抛却了存在主义关于个人义务和责任的旧观念。语言是一种游戏!在一些人心目中,似乎正是现代科学的新成果证实了这一虚无主义口号:万无一真,百事可为!一位敏锐的观察家概括了60年代的巴黎景象,指出:语言的学习,当时在那里成了“一种审美活动,也可以说一种摆脱时代和历史的专横统治的手段”。[34]

罗兰·巴尔特堪称这一时刻的预见者。他是《泰尔盖尔》团体的中心人物,也是福柯在《批判》编委会里的同事。(尽管他们的关系通常很亲热,但他们似乎从未成为密友。)如一位熟知法国精神生活的人所言,巴尔特用咒语召来一个

幽灵形象，这个"幽灵遇风就飘荡，一碰便颤抖，能把每一个模糊观念吸收过来并传到别处，但需要由一个相邻的幽灵来启动，该幽灵总渴求借得某一个口号，然后便有许多其他人来向他谋求个口号"。巴尔特的口号在 50 年代曾是"新小说"，在 60 年代很长一段时期里是"符号学"。由于受到"世界是一个巨大的本文"这个观念的引诱，他被卷走了——而卷走他的，不仅是他自己过于精致的解释力量，而且是创立一种全新的符号科学的期望。《泰尔盖尔》迅速随他而去。到 60 年代末，在这个杂志上发表一篇不带有许多图表和方程式的文章，已近乎不可能，以至于整个杂志都被赋予数学学报的那种吓人的(和极其晦涩的)外观。[35]

巴尔特在 60 年代的狂热劲头背后的基本观点毫无新义，因为符号科学可能被应用于狭隘的语言学领域之外这个看法，早就由和萨特同辈的人类学家克劳德·列维—斯特劳斯提出来了。列维—斯特劳斯接受的是埃米尔·涂尔干(Emile Durkheim)和马塞尔·莫斯的法国社会学传统的训练，但也受到过索绪尔理论的启发。他认为，人类研究的是"社会生活中心的符号生命力"。无论是分析神话和仪式，还是分析婚姻规则和亲属系统，他的目的(如他曾经指出的)都是要"划分出种类型，分析它们的组成部分，并确定他们之间的相互关系"，由此揭示一种认识结构，该结构像一个人在说一种语言时所使用的语言差异系统一样，仍处于无意识状态。[36]

回顾一下福柯的经历，似乎不难看出，福柯这时正在以同情、超然的态度和一个战略家对参与游戏的各种力量的敏锐的辨别力，注视着这场日益高涨的结构主义学术热潮。这是一个他完全有能力玩的语言游戏。他从学术修养和气质上就是个形式主义者。存在着某种思想的"结构"，甚至在梦幻意象的随意流动之下都存在着这种"结构"——这一观点，他很久以前就从巴什拉尔和康吉兰这样一些法国科学史家那里学到了。这些历史学家使用的行话，即他们对"coupures"，或各种科学范式之间的破裂的重视，他们对革命断裂而不是渐进演化的强调，福柯也从另一位形式主义理论大师、他的教师路易·阿尔都塞那里学到了。阿尔都塞在 1965 年突然以某种"结构主义的"马克思主义化身的形象出现在巴黎学术界，而且他的结构主义还是严格意义上的结构主义。福柯在多年前还熟读过雅克·拉康的书(此公主张对弗洛伊德进行严格意义上的"结构的"解读)，并深知 1966 年他的《作品集》(*Ecrits*)出版后的一场大辩论的目的，尽

管福柯至少有一次冒失地提到拉康那艰涩的文章令他莫名其妙。[37]

不过,比这些令人尊敬的人物中任何一位都更重要的,或许还是福柯最强有力的学术保护人——乔治·杜梅泽尔(Georges Dumezil,1898—1988),他后来在1970年领导了一场成功的竞选运动,使他的门徒得以进入法兰西学院。杜梅泽尔受过语文学和宗教史训练,是一位比较神话学学者,他特别珍视自己的独立性,反对思想界的各种风流云转的时尚和学派。他过去学的是老式的关于民间故事的进化论研究法,即英国人类学家詹姆斯·弗雷泽(James Flazer)在《金枝》(*The Golden Bough*)中使用的方法;但在20年代,在研究过涂尔干和莫斯之后,他便改弦易张了。像列维—斯特劳斯一样,他采纳了涂尔干的一个基本命题,即神话的概念和超自然存有"共同反映着"许多社会的和文化的现实。然而不同于列维—斯特劳斯的是,杜梅泽尔从不声称他发现了人的思想固有的一些普遍形式,而总是强调他研究的各种结构有着时间上和空间上的局限性。他曾解释道,"对我来说,'结构'这个词能使人想起马塞尔·莫斯常常使用的那种蜘蛛网的形象。在一个思想系统里,只要抽取一个概念,一切都会随之而来,因为各部分之间都是互相关联着的。"[38]

福柯也把结构的观点同"阴暗而结实的网"这一意象连接在一起。他多次(从《疯癫与文明》的原序直到他1984年在法兰西学院的最后几课)公开承认过杜梅泽尔的实例和影响,在他早期名望的鼎盛期,即当他被广泛地认作法国结构主义哲学家的代表人物的时候,他还常常引用杜梅泽尔的实例,来解释他对由系统和结构的观念引起的问题的看法。他指出,"像杜梅泽尔的那种结构分析可以同历史分析联系起来",有利于驳斥那些指责结构主义和历史研究不相容的批评家。他曾这样概括他的论点:杜梅泽尔毕竟曾试图说明,贺拉斯(Horace)诗中古代印欧神话的一些具体的变化,怎样反映了同时发生的"古罗马社会向一种由国家控制的社会的转变"。以这样的研究为典范,福柯完全可以说(而且他实际上也这样说了):"当分析的对象是一个可变系统及其变化的发生所依据的条件时,这个分析便是一种结构的分析。"[39]

总之,正是本着杜梅泽尔的精神,福柯(短暂然而确定无疑地)加入了60年代的结构主义大合唱。在他看来,达成一个策略的联盟是极有意义的。因为,尽管杜梅泽尔、巴尔特、列维—斯特劳斯、阿尔都塞和拉康等人显然各不相同,而福柯同他们每一个也都迥然有别,但他们至少有一点是共同的,这就是:他们

都希望摧毁让—保罗·萨特在思想界的霸权。

福柯1960年秋回到巴黎时,正巧赶上萨特在公众心目中的形象发生巨变的时候。自他15年前发表关于存在主义的演讲以来,这还是头一遭。事情发生在阿尔及利亚(当时还是法国殖民地)内战期间,起因便是1960年9月发表的一份挑战性的《121人宣言》。这份由杂色斑驳的法国著名知识分子群体签署的宣言,公然为"阿尔及利亚战争中反抗派的权利"进行了辩护。[40]

虽然福柯本人也反对这场战争,但他感到没有必要公开表明自己的观点。他采取坦率的政治行动的日子尚未到来,正如他名扬天下的日子尚未到来一样。由于还默默无闻(《疯癫与文明》当时尚未问世),故而也从未有人找他在宣言上签名。[41]

那些签了名的人则很快被卷入了一场剧烈的政治纷争。法国当局把该宣言视作一种叛国行为。没有一家报纸敢刊登它。有几位签名者被人告到了法院。法国的警察机关也行动起来,对"犯罪者"展开彻查。该宣言实际上主要是莫里斯·布朗肖起草的,超现实主义运动的一些老道友也加入了这一工作。但宣言受到控告之后,公众的注意力却渐渐集中到一位签名者身上,把他看成了这个事件的象征:他就是让—保罗·萨特。[42]

正如他在1945年的举动一样,萨特这时也挺身而出了。右翼势力为他的被捕而欢呼。萨特则以大无畏的气概重申了他的个人立场,宣布他不仅支持[阿尔及利亚]反抗派的权利,而且支持全世界反殖民主义运动。这恐怕是他最光彩照人的时刻。右翼的抗议喧嚣日甚一日。最后法国总统戴高乐说了句话:"你们不要囚禁伏尔泰啦!"——这无异于宣布了萨特的不可侵犯。[43]

萨特还从未享受过这么高的威望——很难想像他的最高权威还有什么更生动的表现了。他的干预促成了紧张局势的缓和:对宣言签名者的指控被悄悄撤销了。但这还不是全部。因为萨特在1960年的法国,并不仅仅只是神圣的知识界良心的象征。是年年初,为人们企盼已久的的《存在与虚无》的续篇——《辩证理性批判》出版了,这使他在沉寂了十多年后,又一次成为哲学争论的中心人物。[44]

在这部冗长的著作中,萨特对存在主义和马克思主义进行了综合。他宣

称，这是不可超越的"我们时代的哲学"。《批判》写得比《存在与虚无》还要长（而且晦涩得多，可能因为它是在作者服用安非他命后匆匆草就的缘故），其宗旨，是试图揭示人类的自由在人类自己的形成和维持过程中的种种社会力量的约束下，可能会被严重异化的多重方式。萨特在书中详细地描绘了他所谓的"辩证法"（由于它的作用，一致行动的自觉的人们会创造出一些共同的社会结构，这些社会结构初看上去完全不符合他们的自觉意图），并声称他的这一发现已使"**历史的真实**"有了一个新的、牢靠的立足点。他庄严宣告："我们正在试图为书写"任何一种未来人类学的绪论"做准备工作"。[45]

这都是些漫无边际的大话，它无疑引起了福柯的注意。因为这位较年轻的学者碰巧刚刚完成了他自己的"任何一种未来人类学的绪论"初稿。这就是他未发表的关于康德《人类学》的 thèse complémentaire（补充论文）——它是一粒种子，《词与物》便是它最终结出的果实。

在福柯那个时候，取得博士学位需要提交两篇论文，一篇要达到出版水平，另一篇（即补充论文）篇幅要小一些，但必须谈论一个不同的题目，以表明候选人学识的广度。为满足这一要求，福柯在 1960 年，除了《疯癫与文明》之外，还交给索邦大学评委会一部康德《实用人类学》（*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*）的译作（福柯是将此书译成法文的第一人），外加一篇评论，篇幅长度为 128 页打印稿。[46]

康德的"人类学"，指的不是现代文化人类学的狭隘意义上的人种学，而是关于人类想像的各个方面的经验主义研究。康德自己引用他在《逻辑学》（*Logik*）中说过的一段话暗示人们，人类学甚至可以被视作他的哲学基本问题，因为他力图回答的其他所有问题（如我能知道什么？我应该做什么？我可以希望什么？）都可以合并为这样一个总问题：人是什么？[47]

康德本人就为说明这个最后的问题做出了严肃而持续不断的努力。在他的教书生涯中，他始终一贯地定期讲授人类学课程。但海德格尔是个突出的例外[海德格尔《康德和形而上学问题》（*Kant und das Problem der Metaphysik*）一书已隐含了福柯的论点]后来的哲学家们很认真地看待康德关于人类学的评论。这在一定程度上是因为康德这本专论人类学的写得太古怪的缘故。《实用

人类学》出版于 1798 年,即他逝世前不久。该书不对"人是什么"这个问题提出传统式的哲学问答,却就令人困惑的一系列不同的论题(从一些极抽象的认识问题,直到有关日常行为的各种极具体的问题)作了种种评论,并提出了许多格言。无论谈论什么问题,康德都努力从这些现象中推论出"实用的""行为规则。"结果呈现在人们面前的,是一个由极细微的区别、平庸的陈词滥调和毫无根据的偏见构成的大杂烩,一种形而上学家的"Dear Abby",什么"一个年轻聪明的妻子嫁给一个年纪显然大一些的男人会更幸运一些";什么"人们热衷于寻宝、炼金术和买彩票不是出于愚蠢,而是出于想损人利己、不劳而获的坏心";什么"不会引起他人厌恶的最大的感官快乐,可以在工作之余的健康环境中获得",如此种种,写了整整好几百页。[48]

虽然诱惑力一定很大,但福柯没有拿康德的这本怪书当消遣。他很重视康德在《逻辑学》里的那段话,实际上他对康德的全部作品都是很重视的。

这是因为福柯始终认为自己是某种康德主义者。他在自己的补充论文中宣称,康德的批判方法为哲学指明了"它的自我实现的真正形式"。在《词与物》里,他断言:"康德式批判"依旧构成着"我们思考的直觉领域"的一个基本部分,"我们总是在这个前提下思考"。在他逝世前不久写的一篇短文(那是为法国的一本《哲学家辞典》提供的一幅自画像)里,福柯再次公开把自己的作品归于"康德的批判传统"。这个传统,按福柯的概括,要求人们"分析某些主客体关系赖以形成或变更的环境",并展示这种环境怎样"由合理的知识构成"。[49]

每个学哲学的学生都知道,康德认为我们关于世界的经验只能在一些先验范畴的基础上产生。"尽管我们的一切知识都始于经验,"康德宣称,"但这并不说明知识都是从经验中产生的。"康德把在他看来对于经验的整理至为关键的那些先验范畴(其中包括原因和本质)当作知性的产物,而知性的行使,又是同人类的另外两个主要能力——即想像能力和感觉能力(视觉、听觉等等)连在一起的。就这样,透过把哲学集中到人的能力方面,康德抛弃了由那些相互迥异(如柏拉图和洛克似的)的思想家所共有的这一观点,即认为我们用于理解世界的各种概念和范畴,为了求"真",必须符合某种独立存在的真实性;现在该由康德在哲学领域里发动的"哥白尼革命"来证明:思想的一些最基本的范畴符合某种特定的"认识合法性"(如恩斯特·卡西尔曾指出的),"这种合法性应当是任何一种客观性的确定形式(无论它是理论的、伦理的,还是审美的)的源泉"。[50]

康德为了巩固知识基础，抵御怀疑论者的进攻，琢磨出了他的一套新方法。在试图为可信的知识划出一个范围时，他感到不得不在经验知识（产生自经验过程的知识）和先验知识（仅由推理形成的知识，与一切可能的经验毫无关联）之间划出明确的界线。这些“理性观念”中最令人不安的一个，或许就是自由意志的观念了。因为这个自由意志，康德觉得，尽管神秘莫测、不可证明，而且严格说来是不可知的，但在他看来却可以将先验知识付诸实践，使某些“观念”转变为可能经验的对象，并由此在经验知识和先验知识之间架起桥梁。他在《纯粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）中写道：“在［理性的］观念和它［在实践中］的实现之间可能还不得不留下多大的鸿沟，纯属那种没人能够或应该回答的问题。因为这个问题取决于自由，而只有借助自由的力量才有可能超越所有规定的界限。”[51]

这样，便有了康德的哲学界“哥白尼革命”的第二个方面：他认为人类既能够也必须用理性的观念，为自己建设一个道德的和政治的世界。而且尽管康德相信这种建设如若在理性的范围内进行，会证实传统基督教关于上帝、道德责任和灵魂不死等观念，但康德的“先验”批判也不免会赋予人类一种创造力，而这种创造力的范围天生就是不确定的。福柯评论道，经过康德的批判革命之后，“世界变成了一座有待建造的城市，而不再是一个已知的宇宙了”。[52]

康德的人类学同他的哲学的主体部分呈现着复杂的关系。在一个层面上，如福柯在他的论文里所指出的，《人类学》中关于 idées reçues（固有观念）和准则（maxims）的奇怪分类和哲学家批判性的思想体系是相互独立的，虽然康德使用着借用自该思想体系的范畴来组织他的材料。但在另一层面上，福柯又认为，康德的《人类学》揭示了他在自己的三大“批判”中分析过的那些先验概念的“真正时间性的方面”，因为在《人类学》中列出的各种固有观念，“按同样的顺序和用同样的语言”重复着“知性的先验范畴和道德的命令”；在这类训诫中被认为“已知的”东西“模仿着”三大“批判”的推理，并“似乎可以起到某种先验范畴的作用”。[53]

因此，康德的《人类学》远不是什么古怪的伪科学作品，它实际上开辟了一个重要的新哲学领域。尽管看上去很怪诞，康德这本书在福柯心目中却别有深意，因为它向人们昭示了“自我透过使自己成为”有规则的社会实践的“对象”，是怎样以多种方式“在经验领域里占据着自己的位置，并在那里找到具体的相

属系统”的。这种系统是“直觉的和强制性的”;没人能够逃避它;它被传送到“有规则的语言要素”之中,“在不受任何力量或权威干涉的情况下”被组织起来,活跃在每一个主体内部——其原因,“仅仅是由于他会说话”。[54]

乍看起来,社会实践在构造、规定和限制赋予经验的意义方面具有显见的力量,这足以说明人类很大程度上必须在一个并非自己创造的世界中成长。但从另一方面来看,福柯评论道,恰恰是康德在他的《人类学》中所探讨的那些杂乱无章的现象,揭示了“权力的秘诀”,这就是:“利己主义,关于代表制的有效意识;或者还有,作为一种创造性‘发明’力量的力,关于梦幻破灭的想像力,关于同符号相连的诗意的想像力;或者还有,带有感情的欲望的力量;激情的虚假真实性……”[55]

在康德看来,关于人类实践的这种极端多样性的解释,应该到“自由”中去寻找。按他在《纯粹理性批判》中的说法,所谓“实践的”的东西,就是“一切透过自由可以实行的东西”。康德的《人类学》在他的全部著作中的地位之所以不明朗,原因就在于它提出的各种“实践的”训诫的范域不明朗。如福柯所言,康德描述的那些实践显示出“玩耍(Play)的含糊不清[游戏(game)=玩物(plaything)]和艺术(Art)的捉摸不定[技巧(skill)=诡计(trick)]”。[56]

叫它们“玩耍”也好,称它们为一种“计谋”也罢,我们究竟应对这些实践采取何种态度呢?倘若先验的观念,透过自由意志的那种神秘的、严格说来不可知的权力的行使,可以变成实践的观念,那么康德(或社会)凭什么权利或规则来限定这一权力的活动范围?

至少海德格尔认为试图逃避他的哲学新发现的内在意义。海德格尔写道,康德在《纯粹理性批判》中揭示了自由和想像的综合性力量,结果却“在这道深渊面前”退却了——“他看到了不可知状态,他不得不退却。”康德不去对他的发现作彻底的挖掘,却试图辩明“由传统人类学提供的主体主观性的构成和性格化等概念。”由于“人类学一般并不提出超越性的问题”,故康德向人类学的回归反映了一种胆怯。[57]

福柯和海德格尔所见略同。尽管康德“以一种仍然神秘莫测的方式”,开始了“形而上学的论述和一种关于理性范域的反思”,但他终于还是“停止了这种论述和反思,最终又把所有批判性的质询归入人类学的问题”。康德在他的《人类学》中,不去行使自由意志的权力,不去想像“一座有待建造的城市”,却试图

论证一种“规范的知性”。为了实现这种论证，他不仅对在日常生活中学会的那种处世之道加以整理，而且指责一切认为这种处世之道是虚伪的和虚幻的人犯了“严重背信”之罪。福柯在《词与物》中总结了他的论文里的论点，指出康德的哲学“鬼鬼祟祟地、预先地”造成了“经验与先验的混淆，尽管康德明示过二者之间的界限”。[58]

在福柯看来，败坏了胡塞尔及其存在主义继承者们的现象学的，正是这种经验先验的混淆。他们在对所谓“生活世界”(life-world)(一个消极的而不是积极的综合领域)的礼赞中，完成着向“前批判分析”的复归。[59]

相反，福柯希望(至少是暂时地)支持康德在经验和先验之间作出的明确划分。像海德格尔一样，他认为康德揭示了人类的先验力量，尽管他在我们超越一切界限的能力的涵养面前退缩了；此外，他还认为康德的《人类学》揭示了(尽管是在无意之中)先验范畴的“真正时间性的方面”：我们的基本范畴和判断都是从风俗习惯和个人爱好中产生的，它们是透过语言传达的，并受到社会制度的规定。

因此，哲学在康德之后便面临着双重的任务：首先，它必须研究风俗习惯、社会制度、科学学科，以及给所有这些不同领域带来生机的各种特定的语言游戏和推理方式，从中考察各种可能有过的经验的“历史先验范畴”的根源(这些根源犹如一团乱麻，而且事实上常常是藏而不露的)，由此来对这些“历史的先验范畴”进行检测。福柯对撰写传统的哲学论文和评论丝毫不感兴趣，觉得那毫无价值；他要用自己的生命去研究许多已在《实用人类学》中被探讨过的论题，其中主要有：梦、精神病，以及“人类想像力的奇妙游戏”；可视形象的相对价值、象征符号和作为沟通工具的抽象观念；认识的结构及其范域；欲望的能力和“各种性活动的特征”等，以说明制度和习惯是怎样与人类的所有这些方面相抵触，把在人的积极的知性开始发生作用之前很久就可能有过的经验领域圈出来，并加以耕耘。这一做法，他将之称为“关于真实的解析法”。[60]

哲学的双重任务的第二方面，便是抛开康德的禁条，对可能有过的经验这一新领域进行探索。借由行使那种康德自己作为批判基础建立起来的先验自由，人们可能也会获得关于风俗习惯这张“阴暗而结实的网”的批判性眼光，并构筑一种后来福柯称之为“我们自己的存在论”的东西。按福柯在他这篇论文中隐晦的说法，人们还可能透过关于界限和越界的质询转向关于自我回归的质

询,令人信服地做到这一点。[61]

福柯在1960年断言,迄今为止只有一位思想家掌握了这一双重任务的全部含义,他就是尼采,"'人是什么?'这一问题在哲学领域的运行轨迹,随着'超人'这一挑战性的、令人疑虑顿消的答复的做出,而达到了最高点。"[62]

在完成论文后的两年里,福柯沿两条平行的途径探寻康德哲学的内涵。在经验主义研究方面,他运用巴什拉尔和康吉兰的方法探索了人类科学的史前状况,这是康德《人类学》使用的资料的重要来源。

"我的主要意图,是整理和比较三种不同的科学实践,"他后来回忆说。"我说的'科学实践',指的是规定和构筑某些话语的一种方法,这种话语反过来又界定着一个特殊的客体领域,同时确定着某个注定要去了解这些客体的理想的主体。我发现这一点特别有意思,即博物学、语法学和政治经济学这三个不同的领域,差不多是在同一时期——即在17世纪,建立起各自的学科规则的,并在一百年后经历了类似的变化。"[63]

也许,借由一种比较经验主义分析,将某种给这样一些显然根本不同的学科中的真伪游戏赋予活力的推理"方式"分离出来,这样做有可能揭示一些先验范畴的"真正时间性的方面";而正是依据这些先验范畴,17、18世纪和19世纪的任何活着的、说话的和劳动的人,才可以将世界和自身作为理性认识的对象来加以整理,并由此加以理解。

另一方面,在先验研究的层面上,福柯仍着迷于"关于界限和越界的探询",其目标便是"自我的回归"——这也正是尼采的(同时也是鲁塞尔、巴塔耶和布朗肖的)狄俄尼索斯式计划。"我们难道不应该提醒我们自己,"他在《词与物》中诘问,"我们已被绑在了老虎背上?"[64]

透过探询界限,一个思想者还可能重新获得那种"关于划分本身的尚未被划分的体验",由此同时说明人类各种经验主义的和先验的要素。福柯推测,"或许越界体验在将它带向完全的黑暗的活动中,可以剖明有限对存在的关系,而人类学思想自康德以来只能从远处指示这一界限的要素。"到了越界有可能显示理性和人类的界限的时候,它就会从"三重意义"上完成某种后康德的"批判":"它将揭示概念的和历史的先验范畴;它将识别[哲学思想]能在其中发现

或超越其稳定性形式的环境；最后它将提出判断并就自己存在的可能性作出决定。”[65]

这样，透过把思想带向它的断裂点，越界奇怪地更新着“理性总批判的方案”。先验的反思被改头换面，变得几乎认不出来了：它冲破康德加于它的分析知性的束缚，大摇大摆地进入癫狂、梦幻和色情的谵妄。在此过程中，“人是什么？”这个康德最初提出的人类学问题，被暗暗窜改成尼采的问题：我是怎样变成现在这个我的？我为何要为做现在这个我而受苦受难？“现代形式的先验反思之所以没能在自然科学的存在中找到自己最需要的东西（如在康德那里的情况所示），……相反却在那种未知世界的存在（它是沉默的，然而正准备说话，并暗暗孕育了一套潜在的论述）中找到了这种东西，原因就在这里。正是这种未知世界在不停地召唤着人们到那里去认识自我。”[66]

表达这种模糊不清的“潜在话语”需要一种特殊的语言，这语言能够“借助进入这一距离的办法来谈论它”。哲学“只有在它的边缘地带，在它的边界附近，才能重新取得发言权和再度掌握自己”。能够使思想恢复“其统治权力的，不是知识（它永远是可以预言的），也不是寓言（它有自己的一套惯例），而是处于二者之间的、仿佛是在一个看不见的无人之乡里进行的精彩的虚构游戏。”[67]

福柯不仅坦然承认，而且坚决认为，这种透过“越界”，用写作也用日常生活来从事的界限“探询”，是危险的。在他看来，透过人类超越一切特定界限的神秘能力进行思想，并把这种能力实际表现出来，有发生致命昏眩（按福柯在 1961 年所说的，这是“一种没有依靠的相对论”）的风险。思想者在拿自我毁灭当儿戏。因为，当语言周围的虚空“兀然显现”时，当“欲望蛮横地凌驾一切、仿佛其严酷统治已消灭了一切敌对势力时，当死亡统驭着一切心理作用并犹如其惟一的、毁灭性的规范君临其上时，我们就会看到以现存形式出现的癫狂，亦即按现代经验断定的癫狂，一种按其真实性”（“真实性”在这里是一个强义词）“和相异性理解的癫狂。”[68]

这位哲学家毫不迟疑地将自己投入了这场试验。为了了解真实，或许也为了找到他自己，他甘愿承担失去自己的风险：“何况哲学的语言正是透过从事哲学探讨的主体的这种消失来运作的，仿佛在穿过一座迷宫。”[69]

这座迷宫是福柯这些年里“伟大尼采式探求”的中心象征。在他论鲁塞尔的书和 1962 年发表的论文“如此残酷的知识”(Un si cruel savoir)里,他对原有的希腊迷宫故事加以改造,精心编织了他自己的、带有强烈个性特点的死亡与再生神话。[70]

传统上,这座迷宫被认为是最伟大的异教建筑师代达鲁斯(Daedalus)的作品。然而,福柯却认为,此迷宫不仅证明了其设计者的天才,而且是一种极为神秘的超越性的令人不安的象征——它标志着“代达鲁斯在他的知识的不可理解和失去效力的统治权中,既存在,又缺席”。[71]

走进该迷宫的大门,就是走进一个“狄俄尼索斯式阉割”之所。这是经历一个“奇怪的开端,其目的不是去探索某个失去的奥秘,而是去经受人类从未忘却的所有苦难”,即“人世间最古老的种种残酷行为”。一旦陷入了迷宫中那些迂回曲折的走廊,“你就别想逃逸;除了指示迷宫的中心、地狱之火、意象法则的那个昏暗的点之外,你找不到任何出口的标志。”[72]

这个“法则”的象征(因此它指的是在想像中活动的“自由”的综合力的一个符号),便是米诺托(Minotaur)——提修斯在希腊神话的迷宫里杀死的一个半人半兽的魔怪。

但在福柯关于这个故事的重述中,提修斯却毫无这种举动:这位想成为英雄的征服者中了米诺托的妖术,糊里糊涂地当了俘虏。[73]

甚至阿利亚娜(Ariadne)这个理性和审慎的符号,尽管一直握有那根可以让提修斯脱逃的细绳,结果仍无济于事。“人们可以略去阿利亚娜,但却无法略去米诺托。阿利亚娜代表着不可确定的、不大可能的遥远的事物。”(福柯还有另一个地方编造了阿利亚娜迷了路并被她自己的细绳绞死了的情节。)[74]

惟有米诺托“代表着确实可信的、近在眼前的”,然而也是“绝对相异的事物”,是“人性和非人性的界限”的一个象征。[75]

在福柯的故事新编里,存在着纵横交错的两个巨大的神话空间。第一个空间是迷宫本身,它是“刚硬的、一般人禁止入内的、密封的”。第二个空间,则涉及福柯的迷宫使之成为可能的人格变态,是“和外界相通的、多形的、连续的和不可逆的”。[76]

这两大空间在米诺托的隐身处并接。福柯写道,正是透过“他的存在”,米

诺托“打开了第二座迷宫:那是为人、为兽也为神设下的圈套,是欲望的纽结,是沉默的思想。迂回曲折的走廊又开始延伸,除非这座迷宫和第一座碰巧完全重合;头昏脑涨的人则只好继续探究眼前这个无法穿越的几何图案;这座迷宫于是便同时成了米诺托的真谛和本性——它从外部囚禁那个人,同时从内部给他带来光明”。[77]

米诺托迷恋于这样一项严格的但又难以捉摸的计划,该计划似乎暗示着神圣的自由同非人性的兽性会不可避免地融合在一起。正是为了实施此项计划,它打开了那座新的迷宫;而人类在探索此迷宫奥秘的过程中,势必同时和时间与空间发生对抗,仿佛在螺旋式地向某种“重新发现的本源”回溯。福柯写道:“Chronos(瞬时/克罗诺斯)就是‘生成’和‘重新开始’的时间。Chronos 一点一点地吞噬它所产生的和它在自己的时间里促其获得再生的东西。这种穷凶极恶、无法无天的‘生成’(每一瞬间的巨大破坏、对所有生灵的吞噬、将其肢体满世界乱扔),是同某种‘重新开始’的精确性连接在一起的;‘生成’把路引入这座巨大的、内心的迷宫”——一座“本质上与它包含的魔怪毫无二致的”迷宫。[78]

在走向这座“巨大的、内心的迷宫”的核心、力图领悟那已由此迷宫变成的魔怪的时候,被俘获的朝圣者眼睁睁地看着“人的命运……就在[他的]眼前被编织起来,但这种编织是反向进行的”;命运的各条线索都向过去延伸,把人“经由那些奇怪的管道,带向他出生时的各种形式,带向使他得以诞生的故土”。但在进行这一过程的时候,这位行进中的囚徒必须经受最严酷、最令人痛苦的惩罚,而这些惩罚,乃是那座为隐匿人在出生时的清白无辜而“用残酷构筑起来的迷宫的纯粹复制”。(该迷宫在这里成了人的无可避免的命运的一个符号——仿佛是说,也许不是代达鲁斯,而是以历史的形式凝结起来的时间,设计了这座内心的迷宫,这场奇特的严峻考验。)[79]

朝圣者一路上遭受的种种折磨,使他的清白无辜在痛苦中获得了昭显。终于,他抵达了第二座迷宫的中心,看见了“重新发现的本源”的“灿烂光辉”。他终于能够解释他的守护神了,懂得了自己脑门上的那颗“星”是“一种变态的意象,偶然与重复在那种变态中结合在一起;投在一切事物跟前的符号的偶然性,开创着每一个形象都将在其间重复自身的时间和空间”。[80]

由于经过了所有这些“内容丰富的冒险,生命将纯然成为它的‘星’的复制品”——而这个“星”,便是所谓“特别必然性”的独特符号。[81]

在这个"极为神秘的时刻",当"所有的路都走不通的时候,当我们感到迷路了,或感到已经到达绝对本源的时候,当我们已处于'另外一种东西'的门槛上的时候,迷宫便会突然呈现出"同者"(the Same)来;这便是它最后的谜,它隐藏在中心的计谋——一面我们可以在其背后找到我们的同一物的镜子。"[82]

这面镜子就放在迷宫中的迷宫的中心。这面"反映着得到了解释的出生的镜子,本身被反映在另一面镜子里,也正是在这面镜子里,死亡看到了自己,而这面镜子本身又反过来在第一面镜子里得到了反映……"。迷宫在这里显示着它至深的奥秘——它是"从生到死转变,是生命在死亡中的维持"。[83]

而且,按福柯在另一个地方所想像的,这个神秘的"内心迷宫"的存在,还暗示着:在现代社会"骗人的外观"后面,潜伏着一种"由某种反本性的力量彻底改变了形态的人类本性。"这座包含着"从生到死的转变"的"巨大内心迷宫",像萨德的谋杀之城一样,安排着"现代反常行为"特有的空间。作为"一个囚笼",该迷宫"使人成为充满欲望的野兽";作为"一座坟墓",它"在国家的下面构筑起一座反城(counter-city)";作为一种极其聪明的发明,它是为引发"所有癫狂的火山"而设计的,旨在"毁掉最古老的法律和契约"。[84]

福柯深知,那些迷宫并不仅仅只是一些想像的形象。它们旨在产生迷惑人的效果,因此在人类日常事务中也可能是很有用的工具。在中世纪,树篱常被同壕沟结合起来用于城防工事的构筑。在理性时代,贵族用树篱构成迷宫消遣取乐。而且在每个时代,作家们都懂得怎样用词语构成迷宫来捉迷藏。一种语言的迷宫也可以把读者"迷住"从而"俘虏"之,这一点福柯就是从罗伯—格里耶、鲁塞尔和博尔赫斯那里学到的。博尔赫斯是一名阿根廷作家,也是一个监护人式的人物——他被福柯视作《词与物》的灵感之源。[85]

因此,迷宫之所以吸引着作家的想像力,原因无疑是多方面的:它是一种可以隐身其间的结构,一种防线,一种战争机器,一种娱乐设施,一种守护神显身的场所,也是一个人们可以在那里"用不同的方式思考"的地方。它作为一种文学的手段,同时为人们的自我湮没和自我表现提供了便利。

福柯认为,鲁塞尔正是本着这一精神,才用心良苦地把他那独特命运的奥秘在他的书中译成密码,由此把他的散文变成了一座极富个人色彩的、既藏匿

又显现的迷宫。正像鲁塞尔曾向精神病医生所解释的那样,有"被俘虏"的可能,正是这种快乐的一部分:"明知有些事是不许做的,却偏在私下里干这些事,甘冒受惩治或至少受正经人蔑视的风险,那感觉真是妙不可言。"㊷

同时,在小心翼翼地把个人命运掩藏起来的过程中,连担心自己会发疯的人都可能加入"理性人团体"——福柯自己就曾这样指出。"透过为藏匿自己的面孔而写作",他可以"在一种无个性特征的欲望和一种知识(该知识的规则隐蔽着知识主人空虚面孔)之间"建立"一个没有语言的联盟"。于是,他便有可能透过自己的书来表达他关于自己的最深刻的感觉,同时仍旧充当"纯粹的陌生人"——即一个"不暴露自己奇异特性的人"。㊸

1966年,福柯突然经历了一次奇特的、出乎意料的变形。一些年后,让一保罗·阿隆不无嫉羡地回忆了这一情景:福柯当时在一片喝彩声中加入了"理性人团体",不仅成了"纯粹的陌生人",而且自相矛盾地成了萨特以来法国最著名的哲学家。阿隆认为,导致这一事态的关键性事件,是《快报》(*L'Express*)刊登了一篇关于《词与物》(*Les mots et les choses*,1970 *年以《事物的秩序》*[*The Order of Things*]*为名译成英文*)的书评。《快报》周刊可谓是法国的《时代》周刊,专门以受过教育的专业人员为读者对象。一般说来,它的读书栏登载的都是关于新近出版的小说和很可能畅销的新书的书评。然而1966年5月29日出版的那一期《快报》却出现了新气象。㊹

"存在主义以来最伟大的革命!"——文章的标题惊呼。标题上方,一幅大照片占去了四分之三的版面:《词与物》的作者身穿军用雨衣,站在"新艺术地铁站"的站牌下,厚厚的眼镜片背后射出凝视的目光,一丝微笑在他唇边隐现,一束光晕在他秃顶上闪亮。图片的说明是:"**米歇尔·福柯**:人是一件新发明。"㊺

时机成熟了。阿尔及利亚战争已于4年前结束。随着旧殖民体系的消失,法国的政治气氛也平静了下来。经济飞升,人心思变,存在主义世界观,作为失败和战争的产物,日益显得过时了。当时正是戈达尔(Jean-Luc Godard)、特吕弗(Truffaut)和法国电影"新浪潮"的黄金时代,列维—斯特劳斯、巴尔特和阿尔都塞已开始着手改变巴黎知识界的风貌。一个个令人激奋的消息在迅速流传:列维—斯特劳斯最重要的著作之一——《野性的思维》(*Le Pensée sauvage*)在那

一年出了英文版，拉康最初译成英文的几篇文章中，也有一篇登上了《耶鲁法国研究》(*Yale French Studies*)的结构主义特刊。全球性的思想市场正在出现，而巴黎，由于存在主义的成功，已被公认是这一思想市场的时尚中心。[90]

《快报》的书评作者只字未提"结构主义"这一奇妙的术语，因为她无需提及。读者已经知道时风所向，在密密麻麻的书评文字里，福柯自己思想的微妙复杂之处只得到平铺直叙的介绍，而未得到任何解释和分析。他的结构主义倾向，也只是透过作者对"系统"和列维一斯特劳斯的简单提及，而被暗示了出来。[91]

"一个重大关头出现了，"阿隆数年后阴郁地评论道，"此刻，一种宣传运动"，宣扬着一些已被掏空了意义的现象和重要性：开始向高雅文化领域发起攻势：这是一个"微妙而奇特的时刻；在这里，真的和假的，犹如巴洛克式的涡形饰，相互拥抱、包容和缠结在一起，一方把自己的矫揉造作传给另一方，另一方则反过来使对方染上自己的似是而非"。[92]

《快报》这篇书评的读者肯定也弄不明白《词与物》的要害是什么。这是在所难免的，因为福柯这些年的思想太隐晦曲折，太错综复杂了。这篇书评的作者马德莱娜·夏普萨尔(Madeleine Chapsal)只能确定地告诉读者，《词与物》的作者已经"使他的同辈学者感到了震惊"，以及该书"对于我们居住的这个世界的洞察力"令人目眩，连"不大熟悉哲学的"初学者读起来都会感到津津有味。[93]

例如，福柯提出了这一观点，即"人"行将消失，"扑哧"一声无影无踪，就像衬衫上的皱褶被熨斗烫去一样！[94]

这个论断的诱惑力，是任何记者都无法抗拒的。它张狂，大胆，惊世骇俗。它可能具有的含义，当然不是用五百来字就能解释清楚的。不过不要紧："一位年轻人登上了思想舞台，"书评最后总结道，"他报告了一个极好的住处：人的死亡，同时还有先是创造了人，后来又消灭了他的那个人——即**哲学家**的新生。这就值得注意。"[95]

法兰西果然注意到了。第一次印刷的3000本一周即告售罄。6月份第二次印刷，数量更大，也迅速售完。到8月份，该书已被列入畅销书目。月复一月，此书的销售量一直在增加，而书卖得越多，争论也就越多；争论越多，书也就

卖得越快,如此循环往复,越炒越热。[96]

这本书,尽管冗长、晦涩,却迅速成为一种所谓"外在文化"的知识——即每一个思想正统的巴黎人都需要获得的知识(人们会就此相互询问:"你,读过这本书吗?")。在1966年的法国,一个人的社会、学术地位是由他引起的反响决定着的。[97]

他在这几个关键性的月份里接受过一些记者采访。谈话中,福柯强调了他自己的作品同结构主义思潮之间的联系——即使在他从容地提醒人们注意他自己学术路子的某些特点的时候。照他的说法,《词与物》是《疯癫与文明》的续作和姊妹篇,是一部"关于相似、相同和同一性的历史",是对较早的那部关于差异、不同和分裂的历史的补充。[98]

因此,他的新书实际上是一种后康德的"非纯粹理性批判"。它(像康德的《人类学》一样)"在同样的层面上处理各种习俗、制度和理论",搜寻构筑任何时代经验领域(使之成为某种历史的先验范畴)的"各种同型性",或形式上的相似性。福柯承认,在他从事研究的时候,他心里铭记着列维—斯特劳斯、拉康、阿尔都塞和杜梅泽尔这样一些先驱者,——即铭记着所有这一类思想家,他们在萨特和现象学家们探讨的有意识意义的层面之下,揭示了另外一个无意识的、无思想的、匿名的和无个性的层面,这个层面预先规定着有意识意义的作用。这样看来,人类并不像萨特所想像的那样绝对自由(或绝对负有责任),而总是受到限制的,被捆住双手的,陷在一张它无法控制的语言和习惯的蛛网里动弹不得。为说明他想分析的领域的新颖性,福柯甚至为它造了个新词——"épistémè",这借用的是古希腊的一个词,原义是"认识"[现代法语和英语中"认识论"(épistémologie 和 epistemology)一词的古代语源]。按福柯的定义,一个"épistémè",是"某个时代特有的一种认识论空间",一种思维和推理的普遍形式,它规定着在那个时代,"什么思想能够出现,什么学科能够建立,什么经验能够在哲学里得到思想,什么合理的意见能够形成,只是可能旋而又会解体、消失。"[99]

从福柯这本新书所体现的新推理形式来看,萨特牌号的存在主义似乎显然属于一个过去的时代。正如福柯所论,"在战争时期还不到20岁的"新的一代

人，已取代了“temps modernes”(近代)*的一代人，这代人曾经是我们思维的规则和生活的楷模。对于这年轻的一代来说，萨特的《辩证理性批判》显得“很可怜”，因为它是“19世纪的人对我们20世纪的一种冥想”，注定毫无价值。他解释道，战后时期的诸种混合式人道主义，即萨特、加缪和泰拉尔·德·夏丹(Teilhard de Chardin)的道学混合物，装模作样地要解决它甚至都没有理解的问题，比如“所有那些绝对不值得成为理论问题的迷念”。萨特和夏丹形成了一个“可笑之极的联盟”，他们“以谁的名义说话？以‘人’的名义！看谁敢再谈论人身上的邪恶！”[100]

某种类似于死亡迷念的东西，绝非“邪恶”(或“癫狂”)，而正是我们时代最先进的思想的一个合乎逻辑的产物：“人会死于他自身内部产生的某些迹象——这就是第一个看到这一点的尼采的意思。”而且，福柯指出，尽管透过搜寻种种同型性来分析这个迹象领域，可能显得抽象之极，但这种探究的结果却是某种完全不同的东西。他在1966年告诉马德莱娜·夏普萨尔说：“最令我们这些‘冷冰冰的’分类者快乐的作家，便是萨德和尼采，即那些实际上就是在谈论‘人身上的邪恶’的人。难道他们不也是最富于情感的作家吗？”[101]

福柯自己的书从来都是那样令人困惑和富于刺激性。表面上看，《词与物》像《疯癫与文明》一样，是现代历史编纂学的一个范例。它再度考察了五个世纪的历史，并再度显示出惊人的博学多识。但也像以前那样，历史学家们对书中许多细节的精确性，以及它的总体论点，都提出了质疑。结果又引起了人们的疑虑：此书是不是和前一本一样，还是个华而不实的东西？[102]

循着和癫狂研究“同样的时代顺序”，《词与物》总的叙述格局也没有变化。在文艺复兴时代，思维保持着某种“灵活性”：“没有预定的路径，没有预设的距离，没有规定的束缚”；甚至仇恨、欲望的凶残性、癫狂，以及病中的谵妄状态，全都被赋予了一定的价值；世界就像一册“打开的巨书”呈现在世人面前，有待他

---

* 该法文词一般应译为“现代”，指的大体上是1500年以来直到今天这一整个历史时期；但在这里，该词显然不是这个意思，它指的实际上是福柯自己时代以前的一段时期，故较含糊地译作“近代”为好。——译者注

们透过一种具有内在不稳定性的博学和“魔术”的结合来加以解读。[18]

在理性时代,相反,这种思想的“灵活性”却受到了限制:经验领域受到了审视、测度、确定和圈围;“未开化的人”被驯服了,被一堆新学科(从医学、植物学,直到一般语法的研究)占据了;这些学科被加以分类、整理和分离,从而打破了“空间的混沌单调”状态。[19]

但这种看上去很坚实的经验结构,在 1800 年左右突如其来地解体了。当时“知识已完成了自我封闭”。这时的世界,已经相当复杂,她是科学掌握的各种经验主义必然性和先验自由揭示的各种神秘力量共同创造的,知识也伴随着这一进程“在各个层面上发生了混合。”一条巨大而模糊的差异线(这也正是康德发现的那条线)分裂着西方思想:一边,是关于人类的积极理解,体现在诸如经济学、动物学和语言学等学科里(这些是透过划分进行分析这一古典遗产的继承者);另一边,则幸存着“语言最模糊然而也最真实的力量”,它以现代“文学”的形式获得了新生——此乃文艺复兴这个失去的世界的遗产,“那时的文字在事物的普遍相似性中闪烁着光芒”。[20]

该书的副标题告诉人们,福柯写的是一部“考古学”著作。但从人类科学的观点看,正如吉尔·德勒兹所指出的,《词与物》是一个“恶作剧的礼物”。因为福柯的方法再次产生了这种奇特效果——即造成了他的研究对象在我们眼前的分崩离析:恰如“癫狂”被剥夺了其不言自明的医学事实根据一样,福柯关于人类科学的研究,按德勒兹的说法,显示的也是“一种被败坏了的基本原则”。他的“考古学”是“一种打碎了自己的偶像的考古学”。人类的科学已根本不是什么科学;在他的书里,19 世纪的语言学、经济学和动物学被有意地当作一种虚构,一种狭隘的、飘忽不定的、束缚人的东西。甚至仅仅在 6 年前还被萨特宣布为“不可超越的”马克思主义,福柯也嘻嘻哈哈地将它贬作百无一用的古董。他奚落道:“马克思主义在 19 世纪思想中如鱼得水”,它对“‘资产阶级’经济学理论”的批判可能掀起了“一些波浪”,但这“不过是儿童嬉水池里的风暴而已”。因而,谈论“真正的人”的历史使命(就像福柯自己曾经谈论过的那样),就是充当一种幻想的牺牲品:因为马克思主义关于人的观念并不比“癫狂”观念有更多的事实依据。[21]

这些看来是清楚的。同样清楚的是,该书对过去的探讨方法总体上看是很新颖的——这也是该书最引人注目的特点之一。正如历史学家保罗·韦纳曾

经指出的那样,福柯不用黑格尔和马克思的观点观察思想史,即不把思想史看作一种集体的、累进的学习过程,而把它看作一支万花筒,里面装着一堆相互之间没有联系的碎片。它显示出一种图案,但这图案的形成纯属偶然。从一种“épistémè”转入另一种,仿佛就是转动万花筒从而创造一种新图案。图案的演进不服从任何内在逻辑,不根据任何普遍的理性规范,也不表明任何较高的宗旨;正因为如此,它不能被视作一种“进步”,因为最后一个图案“同先前的那些比较起来,既不显得更真,也不显得更假”。[107]

尽管福柯的书是他研究康德的成果,而且他的论述中多处暗暗提到许多哲学家(其中包括海德格尔、萨特和梅洛—庞蒂)的观点,但这些哲学家在他的著作中只处于边缘地位。相反,该书用很大一部分篇幅讨论了乔治·居维叶(Ceorges Cuvier,1769—1832)、弗朗茨·鲍普(Franz Bopp,1791—1867)和大卫·李嘉图(David Ricardo,1772—1823)的著作。这些思想家都是公众很不熟悉的,以至于《新观察家》在它的一篇关于《词与物》的书评之后,不得不附带地对这三个主要人物作了一番介绍。(居维耶是比较解剖学方面的先驱人物;鲍普是现代语言学之父;李嘉图则是一位重要的早期政治经济学家。)[108]

不过,尽管有了简写本(现在已有了好几种很好的简写本可供选择),这本书迟早还会令读者困惑不解。甚至福柯的哲学盟友乔治·康吉兰在读完该书后,都不得不怀疑是否真像福柯所断言的那样,有可能在不依据任何评估其相对“理性价值”的标准、也不对单个被公认为科学的理论的成败作任何评价的情况下,撰写各种知识形式的历史。人们愈是深入推敲该书的论点,就愈是感到它匪夷所思。正如法国历史学家米歇尔·德·塞尔托(Michel de Certeau)在他的书评(这也许是关于此书最尖锐的一篇批评文章)里所说的,“令人眩惑的和常常显得矫揉造作的文体,结合着细密精巧的分析,产生了极端扑朔迷离的效果,以至于作者和读者都不知消隐到哪里去了。”[109]

该书的复杂构思究竟遵循着什么样的逻辑(如果还存在着这种逻辑的话)?如果科学家和哲学家思维方式的变化,严格说来不是“理性的”,那么这种变化是怎样发生的?为什么一个文化的“万花筒”会突然发生转动?这种突变的原因可能是什么?就此事而言,作者自己身置何处?怎么偏偏只有他能够躲开那“遏制思想”的东西,并能像个局外人似的,对我们现代的“épistémè”作整体描述?

这些问题显然都很难回答。但福柯自己在一篇文章里为理解这些问题提供了一把钥匙。该文题为“来自局外的思想”(The Thought from Outside)——这题目本身就很富于启发性。它刊登在1966年的一期在《词与物》问世后不久出版的《批判》杂志上,文中对该书那种闪烁其词的文体作了含蓄的说明。

福柯这篇文章讨论的主要是布朗肖的著作,和所谓“向一种排除了主语的语言的突破”。福柯承认,这种突破是怪异的、神秘的、充满了悖论的;它揭示了“一条长期不为人们所见的深渊”。然而它也更新着一种古代的“思想形式,其依然含糊不清的可能性曾由西方文化在它的边缘地带作过概略的表述”。这种被遗忘已久的形式(福柯称之为“来自局外的思想”)位于“主观性之外”。那是一种“被粉碎了的思考”,它让思想“作为范域的外部突然耸现,借以表达自己的目的,使自己的消散显得光彩夺目”;同时,它还让思想者见到“**全部**积极性(positivity)的阈限”,由此重新发现使思想得以呈现的空间,即“可以充作它的活动场所的虚空”。[11]

正如这些论述所暗示的,“来自局外的思想”是一种狂喜或心醉神迷状态,这种状态“产生自这样一种神秘思维的传统,它自狄俄尼索斯时代以来一直徘徊于基督教的边缘地带;或许它以各种各样的消极神学的形式幸存了一千来年”,只是在古典时代的黎明时分才出现衰微。[11]

但这状况并未持续很久。在当今时代,一种神秘的思维又在不停地侵扰哲学的边界。它是在“萨德侯爵冗长的独白式作品”中“荒谬地”复苏的,正是这位萨德,竟在康德和黑格尔的时代,把“欲望的野蛮发泄作为人世间的‘不法之法’(the lawless law)”表现了出来。[11]

“萨德是一个理想的典范,”福柯在1967年的一次谈话中解释说,“无论在弃绝性欲的主体方面,还是在按其最合乎逻辑的积极性展开各种结构方面。”作为关于理性的对非理性的拘束的一种疯狂的、但也是严格的表述,萨德的作品“所展示的,无非是每一种性欲结合[从最符合逻辑的,直到作为主体本身的某种提升的(至少在朱丽叶特那里是如此)——那是一种导致主体的彻底爆炸的提升]的发展、直至导致最极端的后果的过程”。[11]

既然怀着这样的情感,萨德思想在《词与物》中的立足点竟和在《疯癫与文

明》中完全一致,即都在一种新思维方式的入口处,就不令人奇怪了:“在他之后,暴力、生与死、欲与性,将在表象的下面延展出一块广袤的阴影,而这阴影,正是我们现在力图用我们的论述、我们的自由和我们的思想加以阐明的东西。”其中,“我们的思想”这个康德的先验观念,在福柯这些年的作品中是很罕见的。[114]

由萨德首次表达出来的性爱“体验”,仍然“不是严格地秘而不宣的”(因为现在谁都可以读到萨德的书),“而是飘忽不定的,外来的,处于我们内心之外的”,也是处于现代人类科学所界定的那种“主观性”和良心之外的。因而在我们这个时代,这种思维方式在科学里是不存在的(在政治中肯定也不存在,它在那里是为人们所忌讳的),而只存在于“文学”之中;仅仅在“来自局外的思想”一文中,福柯就提到了荷尔德林、尼采、马拉美、海德格尔、阿尔托、巴塔耶、克罗索斯基,当然还有布朗肖。[115]

正如福柯在《词与物》中所暗示的,就是这样一些作家,有可能说明变化的神秘起因、革新和人类“重新开始”的能力。“一个文化常常在一些年里中断它在此之前一直在进行的思考,并开始以一种新的方式思考其他一些事情——这种突变,很可能就是由**来自外界**的侵扰发端的。”[116]

但布朗肖作品的独特价值,既不在于他对心醉神迷状态的欣赏,也不在于他对所谓“外界”的认识,而在于他对**语言**的使用。他的散文看上去清淡寡味,不带感情色彩,甚至(如萨德所劝导的那样)“冷漠无情”,但却总是那样讲求精确。它具有几何学式的严谨。正像在他以后的罗伯—格里耶的语言一样,它“用阴郁的声调”谈论着“日常生活和无个性特征的事物”。当它引起“惊异”的时候,它使用的手法并不是把读者的注意力引向传教,以至引向一些特别的词语,“而是引向他们四周的虚空,使他们发现自己原来是在凌空蹈虚”。[117]

福柯得出结论:布朗肖艺术手法在事实上的不可视性,或许可以说明,他已不止是源远流长的狂喜思维传统的“又一个见证人”了;“他已经如此深入地退到他作品的表现形式的内部,已经如此彻底地不见了——不是隐藏在他的文章里,而根本就是从这些文章的实体中消失了,而且是靠这些文章实体的神奇力量消失的,以至于对我们来说,**他就是那种思想本身**”(即来自外界的思想),“是它的真实的、极其遥远的、闪闪烁烁的、看不见的存在,它的不可避免的法则,它的平静的、无穷的、有分寸的力量。”[118]

不透过小说，而透过关于人情世故的老生常谈来唤起"来自外界的思想"（如福柯在《词与物》中所尝试的那样），实际上正如他所断言的，就是在"我们沉寂的和表面上静止不动的土地"上，恢复其原有的"裂缝、不稳定性和缺陷"；就是提醒我们自己注意"我们是被绑在一只老虎背上的"；最后，这也就是从各个角度构想一种"基本虚空"，即那种被尼采称为"狄俄尼索斯要素"的动物活力的无形涡流。[119]

"凡是认为所有星体都沿环形轨道运动的思想家，都不是最深刻的"——尼采曾这样批驳柏拉图和追随他的现代理性主义者所特有的 mathesis universalis（宇宙数学）之梦："不管何人，如果他窥伺自己就像在窥伺一个巨大的空间，并把河外星系置于自身内部，那他也应该知道所有的河外星系都是多么的不规则；这些星系会招致混乱和关于存在的迷宫。"[120]

在人类仍然有可能达到这种内心混乱的情况下，尼采觉得一个人可以"生出一颗星"——即某种独一无二的、确实具有创造性的东西，亦即福柯自己的迷宫神话中那种关于个人的"特别必然性"的符号。

但"最卑鄙的人的时代"正在到来——尼采警告道："注意，我在向你们展示**末人**。"这种"人"驯顺而健忘，不知道动物活力为何物，没有逃遁的能力，也不愿与众不同："'爱是什么？创造是什么？渴望是什么？一颗星是什么？'这末人如是发问，并眨巴着眼睛。"[121]

在《词与物》中，福柯在谈到"末人的神志恍惚"时说道，尼采"又一次采纳了人类学的限定"，再度检讨了已由康德在他的《人类学》中揭示过的那些混杂的历史先验范畴。不过尼采这一举动的目的，并不在于显示"人"的观念的标准范域，而在于勾画一种道德批判，一种对"末人"的抨击，以此作为"超人的惊人跳跃所依据的基础"，并将"所有稳定形式付之一炬"。[122]

"我们必须时刻准备表明我们的选择，"尼采宣称（用的是一句福柯在别处引用过的格言）："难道我们希望人类在火与光中，或在沙中，归于灭绝？"[123]

尼采惊呼："难道我们不正在完成磨平生活的所有棱角这一巨大工作，以此来把人类变成沙砾？"[124]

从尼采这一观点出发，福柯《词与物》的著名结语便不难理解了。他在这篇

结语中信誓旦旦地说,关于"人"的标准理想很快就会被"抹去,恰似一张埋在海边沙砾里的面孔"。康德的人类学理想("少点残酷,少点痛苦,多点善意,多点尊重,多点'人性'")被浪涛冲净了,被海洋粉碎了,就要被大海卷走了:这个"大海",正是尼采的超人象征,也曾是福柯的非理性象征;它是一种无形的、捉摸不定的要素——按照《疯癫与文明》有关水的隐喻,它能产生"净化"和把物体"载走"的作用。[15]

穿越这一"无底的海洋",就是以一些新的方式在体验的混乱状态中航行,就是冒险向捉摸不定的目的地进行一次前途叵测的旅行,就是探讨由萨德首次探测过的那片广袤无垠的阴影。

正如福柯在《词与物》的最后几页里所简略说明的那样,一种关于人类的分析,只有"在它面对一些精神变态、却又无法(更确切地说,这一情况正是这种对峙造成的)同它们接触的时候",才能真正做到"方向明确";"仿佛精神变态在以一种蒙昧的阐释方式显示着,在以一种不是太远而恰恰是太近的方式呈现着,那种分析必须透过缓慢地开辟进路来达到的东西。"在循着萨德和尼采以及康德和弗洛伊德的思路进行思考的时候,分析者还必须着手进行"一种实践,该实践不仅牵涉到人们对于'人'的认识,而且牵涉到'人'本身——而'人',又是和那种在他的苦痛中运转着的'死亡',那种失去了自身对象的'欲望',那种他的'法则'借以作为手段和途径来使自己得到默默表达的语言,纠缠在一起的。**一切分析认识,都这样紧紧地同一种实践,一种由两个人之间的关系所产生的窒息感,联系在一起。**在这两个人中,一个人倾听着另一人的语言,由此使他的欲望摆脱它已失去的对象的束缚(使他认识到他已失去了这种欲望的对象),使他摆脱那种不断重复发生的濒死状态(使他认识到他总有一天会死去)"。[16]

高悬在一种"被它吸引来的人脚下展现的广阔无垠的虚空"之上,在狂喜中超脱"他的苦痛中运转着的死亡"——照福柯的看法,人这时便有可能(由于终于达到了《词与物》所谈论的那种巨大的内心迷宫的中央),发现尼采思想所预示的东西:这种不仅有"人的死亡",而且还有"一些新神,一些'同者'之神"的显现,这些神"正在未来的海洋中崛起"。福柯解释说,尼采思想告诉我们的,绝不仅仅只是"上帝的死亡";它还预告着一种"随同这种死亡而来并与之有着深刻

相互关联的"的东西,这就是"纯然的相似",是守护神,是"同一的东西",是透过"人的彻底消散"而实现的"同者的回归"。[12]

按尼采本人的话来说,就是:"转回来的,最终回归于我的,便是我自己的自我。"[13]

公众对《词与物》的反应使福柯感到既欢喜,又不满意。他高兴地看到自己已与萨特齐名,并为成为思想学术讨论的中心人物而激动。终其一生,甚至在成名很久之后,他都渴望着得到史学界和哲学界同道们的尊重和重视。据对他这些年的情况很了解的人们说,他当时显得从未有过地快乐。[14]

但他很快就感到该书本身漏洞百出,这不无道理。《疯癫与文明》也许写得很散乱,但它仍是由一些经常复现的主题和意象维系在一起的。而《词与物》却相反,显得拙手拙脚,支离破碎,省略了不少不该省略的内容。它的怪异风格,很容易使人想起它最初的写作口实——康德的《人类学》;然而福柯关于康德的一些关键性的结论,除了一些散见的段落之外,大部分都是透过人类是一种"经验—先验"对偶物这个观念(它产生一种没有必要的神秘化作用)转达出来。该书对精神分析学和人种学(这些学科在1966年法国读者群里十分走红)的策略性的赞扬听起来很虚假:这也削弱了福柯在诺斯替式(gnostic)自我勾销方面的"极点演练"的影响。《词与物》一开篇,他就分析了委拉斯开兹(Velázquez)的绘画《宫娥》(*Las Meninas*,他将此画看作思考中同一与差异的矛盾游戏的象征,同时又看作关于前现代"épistémè"中"人"的缺席的一种意象)。这一段文字,是他的作品中写得最优雅的部分之一。而该书的主体部分却暴露了他在方法论上的忸怩作态,写得单调乏味、语焉不详:好像福柯戴上结构主义历史学家的面具之后,感到不得不(正如他自己曾经谈到的)"把自己的观点弄得模糊不清,并用一般几何学的虚构来取代之"。结果,让人眼花缭乱的最后几章成了一种随心所欲的"启示录"似的东西,它与作为它的先导的一系列历史快镜头(它们不大可能构成一个整体)之间的关系,几乎是不可理解的。一位读者读后感到非常恼火,说全书给他的印象就是"一个玩弄斯宾诺莎文体的斯宾格勒"。[15]

渐渐地,福柯也对《词与物》感到极不满意了,以至于真想把这本书撤回来。有一次,他请求伽利玛出版社停止印刷该书,但这已不可能。达尼埃尔·德费尔回忆说,福柯私下里不止一次地表示过他不喜欢这本书。他也常常公开表明这种态度。他在1978年的一次记者专访中气恼地宣称:"这是我写过的最难

读、最让人厌烦的一本书”，它“是特意写给两千来位学究读的”。在另一次记者专访中，他还承认，这本书谈的是“一些并不令我最感兴趣的问题。……癫狂、死亡、性、犯罪——这些才是最吸引我注意力的题目。相反，我总是把《词与物》看作一种正规训练”。[131]

随着时光的流逝和他的书声望的增长，福柯对他的大部分新读者群由误读而产生的热情，对日益增多的评论家们因同样的误读而产生的敌意，越来越恼火。

从一些完全不同的角度来理解福柯著作的学者们，都在得出否定性的结论。让·皮亚杰（心理学家、研究康德和弗洛伊德的学者，同时也以某种结构主义者自居）对福柯的分析所表现出的武断的矫揉造作风格深感吃惊。他觉得这种分析具有欺骗性，是某种由烟雾和镜子组成的东西。在他看来，《词与物》体现着“一种没有结构的结构主义”。另一些人则简单地将该书斥作一种文化堕落的表征，一种“非理性的意识形态”，按一位大惊小怪的精神病学家的说法，它和希特勒的《我的奋斗》“非常相似”。[132]

1966年底，让—保罗·萨特作出了极其严厉的回应。当时《拱门》(*L'Arc*)杂志出了一期特刊，刊名就叫“萨特回应”，其中刊载了一篇萨特的答记者问。老哲学家在文中批评说，福柯“用幻灯取代了电影，用一连串静止的图像取代了动态的画面”。萨特宣称，该书的成功本身“就说明它是可以预期的”——也就是说，真正有创见的著作绝不会博得这样的喝彩（不必介意《存在与虚无》或《辩证理性批判》的成功，萨特这个人从来就不怕自相矛盾）。他谴责道（这一点略微有些道理）：福柯“给出了人们正想要的东西：一种折中的综合，其中轮番地调动着罗伯—格里耶、结构主义、语言学、拉康和《泰尔盖尔》，目的就是要证明历史思考的不可行”。在萨特看来，这种东拼西凑的杂烩是一种精神错乱，一种意识形态的虚构，是“资产阶级尚有能力构筑起来对抗马克思的最后一道防线”。[133]

“可怜的资产阶级，”事隔数年，福柯讥讽道：“要是他们真需要我来筑一道‘防线’的话，那他们也真是虚弱到家了！”[134]

就在人们吵嚷得最热烈的时候,福柯消失了——这一次是名副其实的。1966 年秋,他从巴黎迁居突尼斯,从此将在突尼斯大学任教两年。在那里,他将着手写一些讲稿和论文,这些文章将由他汇编成一册《知识考古学》——这是一部为他的方法作辩解的著作,出版于 1969 年。[55]

这也许是他写的最奇怪的一本书:它阐述了福柯在《词与物》中使用的许多范畴和技巧(它们被用来分析各人类学科的"推论结果",以揭示其"内部规则"和"产生时所需的环境条件"),写得和婉动人、细致入微。在这一由各种官方语言(这语言是学者和官僚们在界定、限制和规定事物时所使用的)组成的领域里,可谈的东西不多;"独创性"的标准不再适用;重要的是陈述的"正规性"。这基本上是一个无个性特征的领域,一个被取消了人称代词的领域,而"一个人"(one)大部分时间都是在这里说话[这个"一个人",海德格尔在《存在与时间》里称之为(das Man),意即"这个人"(the One)或"这个他们(the They)"]。不过,正像在最缺乏特征的大平原上常常会发生的那样,偶然也会爆发一座火山;而这些神秘莫测的"突然爆发",自然会改变历史学家必须规划的语言游戏的背景。这个历史学家只是一个天真无邪的观察者——"一个快乐的实证主义者",他这样自称。[56]

福柯就在这种欢快的心境下,作了一些可能使人受骗的陈述。他开诚布公地提出了一种"关于方法的论述",其中交织着一种较为柔和的、几乎觉察不出的东西——吉尔·德勒兹称之为"关于他以前作品的诗一般的阐述"。[57]

福柯断言他的研究"不过是一种重写"(好像它一点也没有违背新颖性原则,好像它并不标志某种间断或"差异"的出现或"爆发"——这事当然发生了,正如他在文章的结论中所说的那样)。他批评了他以前对"我称之为一种'体验'的东西"的关注,认识到"关于语言的结构的、正规的或解释性的分析,是一个终于摆脱了全部积极性束缚的领域,主体的自由、人类的努力、先验目的的揭示,都在这个领域里展开,而在这个领域之外的一切寻求都是徒劳"(好像关于人类及其可能的自由的问题对福柯来说毫无意义,而这一点是不大对头的,因为他在结论中承认,他故意忽略了"超越"现象——但目的只是为了重新解释:一些人,尽管像所有其他的一样被罩在他们文化的"推论实践"之网里,如何还能"谈论不同的对象、持相反的观点并作出对立的选择")。福柯最后作出这一

著名的论断:既然"主体"、"作者"和"作品"这些范畴的确是某种"纯心理综合作用"的产物,那么使用这些术语来分析"作者的意图,他的心智的形式,他的思想的严谨性,使他着迷的课题,贯穿他的一生并使之富有意义的研究规划",就大谬不然了(好像福柯自己不会有什么意图,或令他着迷的课题,或某种长期规划,而这又不大对头:因为他在这里慎重地承认,他在《词与物》里作出的"判断",正如他在《疯癫与文明》中所作出的一样,目的在于说明——"虽然用的是一种转弯抹角的方式"——这样一个阴暗的领域:它"破坏我们的连续性","切断先验目的论的线索",并"瓦解我们可以在其中愉快地凝视我们自己的时间上的同一性",用一种"使'他者'突然呈现"的方式摧毁意识,"从'外界'破除一切内在的东西,而这个'外界'不仅迥异于我们的生命,而且极富中性色彩,以至于使我们的生与死变得毫无分别了"。)[13]

福柯无疑在用一种充满嘲讽的眼光看着萨特和皮亚杰一类批评者。他实际上是在有条不紊地描述着他的语言迷宫的构筑过程,而并不直接说明其缘由,或该迷宫可能包含的内容。

该书猛烈地抨击了形形色色的评论家。它大骂萨特,说他全然不懂真正的历史学家们的实践。哪怕是一个对布劳代尔和其他年鉴派史学家的著作略知一二的人,都会怀疑萨特的那种以为历史会有一个大团圆结局的目的论幻梦。萨特对于攻占巴士底狱之类政治事件的老式强调以及与此有关的他对那些较不引人注目,但事实上更为重要的事情(如一种新病毒的出现,或大众日常食物的变化)缺乏兴趣,也足以引起非议。用福柯在他这几个月里的一次讲演中的话来说,"一个国家居民的蛋白质摄入量突然增长,在某种意义上比宪法的变化或从君主制向共和制的转变要重要得多。"[13]

与此同时,《知识考古学》还使福柯小心翼翼地退出了结构主义阵营。他现在宣称,"结构和生成(becoming)的对立"与"历史领域的界定"毫无关系。在《词与物》的英文版(**问世于一年后,即 1970 年**)序言中,福柯甚至采取了更明确的姿态:"在法国,有一些鲁钝的'评论家'硬是要给我贴上'结构主义者'的标签。我已无法让这些傻瓜明白这一点,即我并没有使用过结构分析所特有的那套方法、概念或基本术语。"[14]

相反地,对于他自己的事业,他却只用最谦恭的语调来进行辩解。"这是确定一块特殊地基的尝试,"他说。他还写道:"我并不想说别人说的话都一钱不

值,并不想封住他们的嘴巴。我的意图是确定这块空地,以便让自己在这里发言。这块地方正在我的一种论述中缓慢地形成,而这种论述,我还感到非常靠不住、非常没把握。”[141]

这未免有点虚心过头了:要知道,这话可是从一个认为现代人道主义正在被消灭(恰似一张埋在海边沙里的面孔)的人的嘴里说出来的!

两年前,即1967年,福柯对自己作的一次解释就远不是这么谦卑。这件事,发生在他在《事物的秩序》问世一年后为朋友雷蒙·贝鲁尔(Raymond Bellour)安排的一次谈话中。贝鲁尔回忆说,“他对于大多数人怎样阅读《事物的秩序》毫无兴趣,而只想谈谈他自己对这本书的看法,并解释其分析风格。”[142]

“我的书纯属‘虚构’,”福柯告诉贝鲁尔。“它是本小说,但创作者并不是我。”[143]

他解释说,是有一个主体在书中说话,但那不是他自己的“我”。自布朗肖以来,“我们就已明白作品并不源于作者的计划”;它并不像萨特所想像的那样,纯粹是自觉意图的产物。作品是从无思想状态和不可思议状态中涌现出来的,它与作者之间存在一种“否定和破坏”的关系。因为正如布朗肖所指出的,“我”的语言使作者敞开胸怀来接受“永恒外界的涌流”:词语仅仅是汇集到一个名唤米歇尔·福柯的人那里,这个人产生了一种精神中介物的作用。[144]

“从个人来说我被论述的存在纠缠得够呛”,福柯解释道,同时又想起了他的那个噩梦:盯着一本他没法解读的课本,感到喉咙发紧。[145]

他告诉贝鲁尔,这本书即产生自这一噩梦,它把知识的意志同自我消失的愿望结合在一起。作为一次“正规训练”,《事物的秩序》的目的,不仅是要把“在我们脚下积累起来的全部论述”掏空,而且是要“征服无个性特征的东西”,要为我们自己辩明关于个性特征总有一天会失去这个重大假定。……在过去,对于写作的人来说,问题在于使他自己脱离一切无个性特征的东西;而现在,问题则在于有效地抹去自己的名字,并使自己的声音驻留在今天作出的这一巨大的、无个性特征的嗡嗡论述之中。[146]

福柯这些话,像他对于获得学术界适当承认的终身追求一样,表明了一种深刻的矛盾心理:一方面,他希望成为一个传统型(因而是无个性特征的)学者,

另一方面他又渴望着不露声色地充分展示自己的独特天赋，总在二者之间摇来摆去。

借由隐身于一种设计得很周密的语言迷宫的内核之中，米歇尔·福柯仿佛有可能变成“米歇尔·福柯”——一位谦逊的学者，一位“快乐的实证主义者”，一个为知识大厦添砖加瓦的劳动者。

然而，在这种假象的背后，由于耽迷于各种幻想，他也许正在悄悄地制订某种“反自然的东西”，在默默地规划“有可能破除最古老的法律和契约的‘反城’。”

对于这种奇怪的、异常含糊的“使用橡皮的狂热激情”，人们该如何评价？

从一个层面看，可以肯定，福柯在消除个性特征方面的试验即使不是一场虚伪的闹剧，至少也是一次滑稽的失败记录。与布朗肖不同，福柯从不禁止别人为自己拍照，从不拒绝记者采访乃至上电视镜头，这些都是战后法国获取知识界威势的日显重要的手段。这个“掩面写作”的人使自己辉煌地成为闻名于世的当代知识分子，并非因为他在大多数读者中唤起了“来自外界的思想”，而毋宁是因为他把一些人弄得稀里糊涂，把另一些人弄得眼花缭乱，同时把更多的人弄得火气冲天。

正如福柯从他的文学研究中所清楚地得知的，他的语言迷宫，除了给他带来令人啼笑皆非的名望以外，甚至在他文章本身中都产生了一个极其自相矛盾的结果。表达可以释放“来自外界的思想”的疯狂的兴奋状态，按他所说的，只须透过构建“这样一种潜在的关系，其中作品和与它不相干的东西在具有某种阴暗内在性的语言中，细述着它们的外在性。”一篇在无意识状态下写出的散文，就像一个模糊的指纹一样，不免会处处流露出一些不断复现的动机和心像，某些不可避免的、不自觉的冲动留下的“印迹”，一种消极的、反映着作家个人无论如何都无法转变、更改或抹消的所有事物的形象。[15]

福柯告诉贝鲁：“意在实现无个性特征的那些橡皮的擦痕，能比自以为了不起的握笔者更令人确信地留下签名。”[16]

然而，从另一个层面看，福柯的自我湮没试验却显然很成功，也许还大大超出了他最迷狂的梦想。被纳入“理性人团体”之后，他在全世界读者（其数量之大令人瞠目）的眼里，成了“一个看上去并不怪的人。”在《事物的秩序》一书中，福柯似乎“规范化了”。体现在他自己这篇独特的散文中的火山“爆发”，产生了

一种轻柔的黑灰，这黑灰满可以用来在沙滩上画出一些新的面孔。他的“论述”的某些“明晰的”特性，由于该书被广泛引用、模仿和歪曲，已变成“一些有规则东西。”随着他独创的一些新词日益广泛的流行、像某种现成的时髦话似地活跃于学术论坛，福柯的书终于真正地、深深地失去了自己的个性特征，消融在巨大的、“当今的嗡嗡论述”之中。[148]

不过从最重要的层面看，最终还是很难知道：对于福柯这些年力图消除一切标识自己独特存在的符号这种行为，究竟该作何解释？

在他的《知识考古学》的序言里，在谈到“这块我可以在那里发言的空地”的时候，福柯自己默默地暗示了他在“伟大尼采式探求”中押出去的东西。对某种无个性特征状态高唱赞歌的尼采，也曾钦佩地谈到这样一种思想者：他“不停地挖掘着地道，越挖越深”，“缓缓地、小心翼翼地”前进，似乎（如尼采所说的）“他也许向往的就是这种长久的模糊性，希望变得不可理解、隐而不露、神秘莫测，因为他知道他肯定会得到他所要东西：这就是他的早晨，他的救赎，他的黎明。”[149]

“他肯定会回来的，”尼采许诺，“不要问他在下面找什么，一俟他‘变成了人’，他就会主动告诉你他这个特罗佛尼乌斯（Trophonius）式地下活动者的情形。”[150]

福柯有没有像尼采说的那样“变成了人”呢？

“不要问我是谁，也不要劝我保持原态，”福柯在1969年这样回答，听起来非常像尼采的“特罗佛尼乌斯”在说话。“我的写作，无非是在（用一只相当兴奋的手）准备我可以去其中探险的迷宫，是在不断地变换着我的目的，开辟着通往这个目的的地下通道，推动着它远离它本身，为它找出能够集中体现它的历程并使之变形的各个突出部分——也正是在这里我可能迷路，并最终出现在那些我将永远不必再去迎接的目光下，——倘若不是如此，你能想像我会在写作中遭受这么大的痛苦和享受这么大的快乐吗？你认为我会这么顽强、这么满不在乎吗？”[151]

我们不禁想起福柯毕生事业的那一重大而未曾道明的目标：用着魔的努力来“成为自己”。

我们又想起了特罗佛尼乌斯的名言和命运。据希腊神话，特罗佛尼乌斯曾说："你快快乐乐地度过六天，尽情地享乐；第七天你就会得到你最向往的东西。"——而在第七天，他便死去了。[15]

最后，我们还想起，在尼采的诗《阿利亚娜的悲叹》末尾处狄俄尼索斯的出现，"我就是你的迷宫。"[16]

于是，我们现在看到了这样一个福柯——那是一个自我创造、自我毁灭又自我发现的令人迷惑的形象，一个"退入他的作品的表现形式之中的"形象。这个由各种异源的要素构成的人，既能让人想起代达鲁斯和米诺托，又能让人想起阿利亚娜和狄俄尼索斯——还有康德和萨德，似乎所有这些人都以某种方式在他身上合而为一了。他的话摇摆于理性与非理性之间，幻变出一种"看不见的存在"——一个地下人的足迹，这个人还在那里打洞，无疑也还在受苦，而且还不知道哪里是自己的目的地。

注释

① AS，第 38 页；英译，第 17 页。

② 《尼采·谱系学·历史》(Nietzsche, la généalogy, l'histoire)，载《伊波利特纪念文集》(*Hommage à Jaen Hyppolite*)，Paris，1971，第 145—146 页；英译载 LCP，第 140 页。尼采：《快乐科学》，W. Kaufmann 英译，New York，1974，第 81—82 页（§7）。MC，第 224 页；英译，第 211 页。

③ 《第二次会谈：关于写历史的方法》(Deusiéme Entretien: sur les facons d'écrire l'histoire)谈话，1967，重印于雷蒙·贝鲁尔(Raymond Bellour)：《别人的书》(*Les livres des autres*)，Paris，1971，第 201—202 页；英译载 FLI，第 25—26 页。NC，第 xii 页；英译，第 xvi 页。贝鲁尔在 1990 年 3 月 30 日和我谈话时回忆说，他 1967 年和福柯交谈时，就感到了那个恶梦的故事意义非同小可——就是说，福讲这个故事，是在用他自己的观点，刻意提示他的工作中所蕴含的某种难解的和重要的东西。

④ NC，第 xiii 页；《在寓言的后现》(L'Arrière-fable)，载《拱门》(*L'Arc*)，第 29 期，1966，第 11 页；英译：Behind the Fable，译者 Pierre A. Walker，载《批评文集》(*Critical Texts*)，第 V 卷，第 2 期(1988)，第 4 页。

⑤ MC，第 13、16 页；英译，第 xxi、xxiv 页。

⑥ 德勒兹(Gilles Deleuze)：《福柯传》(*Foucault*)(Paris，1986)，第 22 页；英译，Sean

Hand,(Minneapolis,1988),第 13 页。

⑦ 关于福柯这个时期作为一种"游戏"的工作,主要可参见他最后一次谈话:"道义的回归"(Le retour de la morale),载《新闻周报》(*Les Nouvelles*),第 2937 期,1984 年 6 月 28 日—7 月 5 日,第 37 页。关于公众对《事物的秩序》的反应,见米歇尔·德·塞尔托:"语言的黑日:福柯"(The Black Sun of Language:Foucault),载《反常现象研究》(*Heterologies*),译者 Brian Massumi,Minneapohs,1986,第 171 页。

⑧ 见艾里邦:《福柯传》(Paris,1989 年),第 164 页;英译,Betsy Wing,(Cambridge, Mass.),1991,第 138 页。艾里邦的这部传记记载了福柯这个时期生活的大量细节。

⑨ 见同上书,第 158、164 页;英译,第 138、133 页。关于和利科等人的电视讨论,见"哲学和真实"(Philosophie et Vérité),载《广播电视党校教学资料》(*Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*),1965 年 3 月 27 日电视节目的记录稿。

⑩ 见艾里邦:《福柯传》,第 170—176 页;英译,第 144—150 页。

⑪ 布尔丹(G. S. Bourdain):"罗伯—格里耶论小说和电影",(谈话),《纽约时报》(*New York Times*),1989 年 4 月 17 日,第 13 页。

⑫ 关于罗伯—格里耶,见布鲁斯·莫里塞特(Broce Morrissette):《罗伯—格里耶传》,(Paris,1963)。

⑬ 罗伯—格里耶:《为了新小说》英译,Richard Howard,(New York,1965),第 29、44—45 页。

⑭ 同上书,第 138 页。

⑮ 罗伯—格里耶:《镜中的幽灵》(*Ghosts in the Mirror*)英译,Jo Levy,(New York,1991),第 5、27、98—102 页。关于罗伯—格里耶要抽去小说的本质,见罗兰·巴尔特:《评论文集》(*Essais critiques*),(Paris,1964),第 39 页;英译 *Critical Essays*,译者 Richard Howard,(New York,1972),第 23 页。

⑯ 罗伯—格里耶:《镜中的幽灵》,第 10、21、29 页;《为了新小说》,第 24 页。

⑰ "距离、外貌、起源"(Distance,aspect,origine),载《批判》,第 198 期,1963 年 11 月,第 931 页。

⑱ 巴尔特:《评论文集》,第 107 页;英译,第 98 页。就在这短文(发表于 1959 年《泰尔盖尔》创刊前不久)里,巴尔特自己同超现实主义建立了联系。关于《泰尔盖尔》的简史,参见苏里曼(S. R. Sulieman):"1960:原原本本"(1960:As Is),载丹尼

斯·霍利尔(Danis Hollier)编:《新编法国文学史》(*A New History of French Literature*)(Cambridge, Mass., 1989),第 1011—1018 页。

⑲ 伊丽莎白·卢迪内斯科(Elisabeth Roudinesco):《拉康及其同仁》(*Jacques Lacan & Co.*),Jeffrey Mehlman 英译,(Chicago, 1990),第 528 页。尽管其关注中心是精神分析学,卢迪内斯科此书是迄今最生动的一本有法国 60 年代理论爆炸的专著。关于《泰尔盖尔》对萨德的看法,见巴特尔:《萨德/傅立叶/罗约拉》(*Sade/Fourrier/Loyola*),Richard Miller 英译,(New York, 1976),第 36、170 页。关于《泰尔盖尔》对福柯的看法,见朱利亚·克利斯特娃(Julia Kristeva)的影射小说《武士》(*les Samourais*)(Paris, 1990),尤其是第 186 页——书中的"舍尔内"(Sherner)即福柯。

⑳ "关于小说的辩论(主持人福柯)"(Débat sur le roman, dirigé par Michel Foucault),载《泰尔盖尔》,第 17 期,1964 年春季号,第 12 页。

㉑ 见同上书,第 13 页。

㉒ 同上。

㉓ "距离、外貌、起源"(1963),参见注释前文,第 940 页(黑体字是笔者强调的)。关于福柯的文学研究法,雷蒙·贝鲁尔作过一次鞭辟入里的分析——见"走向虚构"(Vers la fiction),载 MFP,第 172—181 页。参见"让·伊波利特(1901—1968)"一文关于"哲学思想"的神秘描述,此文载《形而上学道德评论》(*Revue de métaphisique et de morale*),第 74 卷第 2 期,1969 年 4—6 月,第 131 页:"这个时刻转瞬即逝,极难把握,其间哲学论述作出决定,摆脱沉默,离开以往的那种类似非哲学的状态。"实际上,可以表述这种"哲学思想"特有"离开"的语言,惟有"虚构"。

㉔ 参见德尼·奥利埃:"上帝说:'我死了'"。载 MFP,第 150—165 页。

㉕ NC,第 v 页;英译,第 ix 页。RR,第 190 页;英译,第 150 页。

㉖ NC,第 1、133、128、139、139、199、175 页;英译,第 3、131、127、136、137、195、170 页。初版中,福柯说的"句法的重组"[NC(1963),第 197 页],在 1972 年修订版(清除了"结构主义的"用语)中被改为"认识论的重组"。福柯在这里,像在《疯癫与文明》中一样,玩弄着法文"*Mal*"一词的模糊性。

㉗ NC,第 200、175 页;英译,第 196、170 页。关于福柯对死亡的迷恋,除福柯自己的研究外,还可参见约翰·艾希伯里(John Ashbery):〈论雷蒙·鲁塞尔〉,重印于 RR,英译,第 xix 页。关于鲁塞尔的毒瘾和疯症,也可参见安德鲁(Wayne Andrews):《超现实主义运动》(*The Surrealist Parade*)(New York, 1990),第 124—125

页。(一个有趣的巧合:鲁塞尔在自杀之前的那段时间里,曾打算去咨询一位著名的专家——瑞士精神病学家路德维希·宾斯万格!)

㉘ RR,第 209 页;英译,第 166 页。参见维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein):《哲学研究》(*Philosophical investigation*),G. M. Anscombe 英译,(Oxford,1958),I,§23。福柯在 AS 中明确提到维特根斯坦,见第 36 页。在 1966 年 5 月 16 日发表于《文学半月刊》第 5 期中,也是如此,见第 14 页。参见保罗·韦纳:"最后的福柯及其精神状态"(Le Dernier Foucault et sa morale),载《批判》1986 年 8—9 月,第 940 页注 1。1974 年福柯在巴西讲学时,也曾公开声称他的"语言即游戏"概念来自一些"英美哲学家"(姓名不详)——见"真理与法律形式"(La Verite et les Formes Juridiques),1974 年赴巴西讲学记录(我译自一个未发表的法文手抄本,第 6 页)。这里值得一提的是,把《维特根斯坦论文集》译成法文的是福柯的朋友柯罗索斯基(Pierre Klossowski)。另一方面,柏克莱哲学教授、维特根斯坦研究专家汉斯·斯卢加(Hans Sluga)也是福柯的朋友。他在 1989 年 9 月 28 日的谈话中告诉我们,福柯在和他聊天时曾承认,他从未仔细读过维特根斯坦的作品,但他极想多了解一些。

㉙ 艾希伯里:"论鲁塞尔",载 RR,英译,第 xxiv—xv 页。亦可参见安德鲁:《超现实主义运动》,第 118 页。

㉚ 米歇尔·莱利:(*Brisées*)Lydia Davis 英译,(Berkeley,cal. f,1990),第 52 页。MC,第 395 页;英译,第 383 页。RR,第 210 页;英译,第 167 页。

㉛ RR,第 208、209 页;英译,第 165—166 页。

㉜ MC,第 395 页;英译,第 383 页。参见"关于福柯《词与物》的会谈"(1966),载贝鲁尔:《别人的书》,第 142 页。

㉝ NC(1963),第 xiv 页;英译,第 xvii 页。(1972 年版将"结构分析"改为"话语类型分析"。)关于这些行话的渊源,见索绪尔《普通语言学教程》(*Course in General Linguistics*),Wade Baskin 英译,(New York,1959),第 67 页。

㉞ 爱德华·萨义德(Edward Said):《开端》(*Beginnings*),(New York,1975),第 323 页。萨义德关于福柯和"结构主义运动"的开拓性分析,在英语世界仍是最好的研究著作。应该说,法国的"结构主义"事实上和结构语言学没有什么关系,这是托马斯·帕威尔(Thomas Pavel)在《语言的封地》(*The Feud of Language*)(Oxford,1989)一书中提出的观点。

㉟ 关于巴尔特,参见路易—让·卡尔韦(Louis-Jean Calvet):《巴尔特传》(*Roland*

Barthes)(Paris,1990)。关于福柯与巴尔特,参见艾里邦《福柯传》,第 175—176 页。那位鉴赏家及皮埃尔·布迪厄《院士》(*Homo Academiens*)英文版,Peter Collier 英译,Palo Alto, Ca.,1981)写的序,见该书第 xxii 页。

㊱ 列维—斯特劳斯:《人类学的范围》(*The Scope of Anthropology*),Sherry D. Paul 等英译,(London,1967),第 16、21、28 页——所有这些话均引自列维—斯特劳斯 1960 年在法兰西学院的就职讲演。终其一生,福柯每有著作出版都要送列维—斯特劳斯一本,尽管他们之间的关系也就仅此而已。参见列维—斯特劳斯和艾里邦:《列维—斯特劳斯访谈集》(*Conversations with Claude Levi-Strauss*),Paula Wissing 英译,(Chicago,1991),第 72 页。

㊲ 关于福柯声称他不懂拉康,参见雅克—阿兰·米勒:"福柯与精神分析学"(Michel Foucault et la Psychoanalyse),载 MFP,第 81 页。福柯还这样谈到拉康:"拉康肯定影响过我。但我并未亦步亦趋地追随过他,并未深入领会他的教导。"——见 CF(1978 年的谈话),第 37 页。关于福柯与结构主义,参见艾里邦:《福柯传》,第 195—197 页;英译,第 167—169 页。迟至 1968 年 3 月,福柯还在愉快地作着结构主义的语言游戏,见"语言学与社会科学"(Languistics et Science Sociales),载《突尼斯社会科学评论》(*Revue Tunisienne de science sociales*)第 19 期,1969 年 12 月,第 255 页:"总而言之,我认为语言学目前正在阐明适用于各种社会人文学科的认识论结构……"(引自 1968 年 3 月的一份讲义)。事过数年,福柯告诉休伯特·德雷福斯和保罗·拉比诺说,"他当时并未能像他应能做到的那样,抵御结构主义语言的诱惑力";参见 BSH,第 viii 页。这听起来太不诚实,很不可信。有一件事情是清楚的,即 1963 年出版的《临床医学的诞生》一书的 1972 年修订版所示,福柯使用结构主义行话主要是出于装潢门面的目的:所有这些流行的词语,都在 1972 年的版本里被轻而易举地剔除了,丝毫也未因此损害书的中心思想。

㊳ 乔治·杜梅泽尔:"众神使者"(Le Messager des Dieux),载《文学杂志》,总第 229 期,1986 年 4 月,第 19 页。关于杜梅泽尔,还可参见司各特·利特尔顿(C. Scott Littleton):《新比较神话学》(*The New Comparative Mythology*,Berkeley, Calif, 1966);以及亚那尔多·穆密格利安诺(Arnaldo Momigliano):"杜梅泽尔和关于罗马文明的三功能性研究法"(Georges Dumezil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization),载《史学理论》(*History and Theory*),第 23 卷,第 3 期(1984),第 312—330 页。

㊴ NC，第 203 页；英译，第 199 页。《回归历史》(Revenir à L'histoire)，1970 年 10 月在日本京都的一次演讲，转抄的记录稿登载于日文刊物《陈述报》(*Représentations*)，第 2 期，1991 年秋季号，第 v—vi 页。1984 年 2 月 15 日，福柯在法兰西学院的课堂上讨论了杜梅泽尔关于苏格拉底最后遗言的研究(详见本书第 11 章)。也可参见他在〈关于福柯《词与物》的会谈〉(1966)中对杜氏的评论，参见注释前文，第 14 页。

㊵ 关于该宣言书，可查阅安德烈·布勒东(André Breton)：《什么是超现实主义?》(*What is Surrealism*?)，Franklin Rosemont 编译，(London，1978)，第 246—348 页。

㊶ 达尼埃尔·德费尔在 1991 年 1 月 8 日致作者的信中忆述了福柯当时的态度。莫里斯·班盖在他的回忆录里谈到，福柯对阿尔及利亚冲突的态度比较冷漠一些(就像 1960 以前的萨特一样)，参见班盖："学习时代"(Les années d'a pprentissage)，载《争鸣》，第 41 期，1986 年 9—11 月，第 127 页。关于福柯这些年政治立场的更详细的情况，参见本书第 6 章。

㊷ 关于萨特参与这一宣言事件(其实他不过是外围人物)的详细情况，参见安妮·科恩—索拉尔(Annie Cohen-Solal)：《萨特传》(*Sartre: A Life*)，(New York，1987)，第 415—417 页。

㊸ 同上书，第 415、426—431 页。

㊹ 参见同上书，第 387—388 页。

㊺ 萨特：《辩证理性批判》(*Critique de la raison dialectique*)(Paris，1960)，第 29、142、153 页；英译：(1)《对一种方法的寻求》(*Search for a Method*)，Hazel Barnes，译，(New York，1967)，第 30 页。(2)《辩证理性批判》(*Critique of Dialectical Reason*)，Alan Sheridan-Smith 译，(London，1976)，第 52、65—66 页。

㊻ 福柯此论文的题目有点古怪，因为康德研究者大都不读他的人类学。访该书的英译本直到 1978 年才问世就很能说明问题。福柯却在他的论文里极力强调这部人类学的康德学说的中心意义：参见《康德人类学导论》(*Introduction á l'anthropologie de Kant*)，第 1 册(补充论文打印件，藏于索邦大学图书馆，其复印件藏于巴黎福柯中心)。相比之下，恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)在他关于康德的经典性研究著作《康德的生活与思想》(*Kant's Life and Thought*)，James Haden 英译，(New Haven，conn.，1982)中作的评价，就显得比较草率(见该书第 52—55 页)。

㊼ 《康德全集》，卡西尔编，(Berlin，1923)，第 8 卷，第 323 页。英译：《逻辑学》

(*Logic*),Robert S. Hartman 和 Wolfgang Schwarz 英译,(New York,1974),第 29 页。也可参见马丁·布伯(Matin Buber):“人是什么?”(What is Man?)1938,Ronald G. Smith 英译,载马丁·布伯:《人与人之间》(*Between Man and Man*),(New York,1965),第 118—126 页。

㊽ 康德:《实用人类学》(*Anthropology from a Pragmatic Point of View*),Victor L. Dowdell 英译,(Carbondale,III.,1978),第 81—82、223、100—101、184 页。关于海德格尔的观点,见马丁·海德格尔:《康德与形而上学问题》(*Kant and the Problems of Metaphysics*)首版于德国,1929 年,James S. Churchill 英译,(Bloomington,Ind.,1962),第 212—226 页(关于“作为人类学的形而上学的奠基”)。参见卡西尔:《康德的生活与思想》,第 408 页,那里只一句话就否定了康德的《人类学》。这里应回想一下,福柯曾在高师跟让·波弗莱学习过康德,而波弗莱是海德格尔在战后法国的第一大弟子。我曾询问过德费尔福柯有没有读过海德格尔的《康德与形而上学问题》,他回答说:“这还用问,他当然读过。我知道他在作他关于康德的论文时读过此书。”(德费尔 1991 年 11 月 2 日同作者的谈话)。

㊾ MC,第 396 页;英译,第 384 页。“莫里斯·佛罗伦斯”(Maurice Florence,福柯的笔名):“米歇尔·福柯”,载德尼·于斯曼(Denis Huisman)编:《哲学家辞典》(*Dictionnaire des Philosophes*)(Paris,1984),第 941 页。英译:“米歇尔·福柯自传”[(Auto)biography:Michel Foucault 1926—1984],Jackie Ursla 译,载《当代史》(*History of the Present*),第 4 期,1988 年春季号,第 13 页。参见伊恩·哈金(Ian Hacking):“自我改善”(Self-Improvement),载 FCR,第 238—239 页。

㊿ 康德:《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*),Norman K. Smith 英译,(London,1929),B1。卡西尔:《康德的生活与思想》,第 151 页。

(51) 康德:《纯粹理性批判》,A317/374。

(52) 福柯:《康德人类学导论》,参见注释前文,第 17 页。

(53) 同上书,第 83—84、89、119 页,参见第 103 页。

(54) 同上书,第 72、42、100、101 页。

(55) 同上书,第 63 页。

(56) 康德:《纯粹理性批判》,A800/B828。福柯:《康德人类学导论》,第 41 页。

(57) 海德格尔:《康德与形而上学问题》,第 173、172、140 页。约尔·芬伯格(Joel Feinberg)从一个完全不同的视角,对康德关于自杀的谴责提出了类似的批评,指

出："康德的语言暗示着，我们应该尊重和保护一个人的选择。其原因，简单地说，并非因为这是人的选择，而是某种内在于他的、与他的意志完全独立的东西，一种不受他控制的内心之中的梵蒂冈城。"[见约尔·芬伯格：《对自我的伤害》(*Harm to Self*)(New York，1986)，第94页]。福柯关于康德《人类学》的分析则表明，康德自己的"梵蒂冈城"，是他成长于其中的社会习俗网络的产物。

58 福柯："越界之序论"(Preface *à* la transgression)，载《批判》，第195—196期，1963年8—9月号，第757—758页；英译见LCP，第39页；"康德人类学导论"，第117页。康德：《实用人类学》，第39页。MC，第352页；英译，第341页。

59 福柯：《康德人类学导论》，第106—107页。参见MC，第335—337页；英译，第325—326页。为了将他自己使用的"极限体验"同胡塞尔和梅洛庞蒂(他在这些评论中也受到了含蓄的攻击)使用的同一术语区分开来，福柯在他的法文著作中一贯将生活世界(life-world)的经验作为"实际经验"(le vécu，英文通常译作lived expericnce或actual experience)来谈论。这使福柯想在"极限体验"和"实际体验"之间作出的划分变得更难以把握了。

60 "一堂新课"(Un cours inédit)载《文学杂志》，第207期，1984年5月，第39页；英译载PPC，第95页。

61 《康德人类学导论》，第125—126页。

62 同上文，第128页。

63 CF(1978年的谈话)，第59页；英译，第101页。

64 关于作为康德思想来源的前现代"人类科学"，参见《康德人类学导论》，第109页。MC，第333页；英译，第125—126页。

65 "越界之序论"(1963)，参见注释前文，第766页；英译载LCP，第49页。"科学研究与心理学"(La recherche scientifique et la psychologie)：《法国学者自省录》(*Des chercheurs franais s'interrogent*)，Paris，1957，第197页[这里，我把福柯的"recherche"(作为一种非科学的"探求")的独特发展，视作他关于"体验"是一种试验(对知识的试验)这一同样独特的观念的同义词]。

66 NC，第353、334页；英译，第342、323页。福柯在此谈论了"expériences non fondées"(没有根基的经验)和"没有根基的思想经验"。参见"和福柯的谈话"(conversazione Con Michel Foucault)，载《文学报》(*La Fiera Letteraria*)，第39期，1967年9月28日——福柯在这里解释说，哲学在我们的时代已经消逝，但哲学家却不然。

⑰ “距离、外貌、起源”，参见注释前文，第940页。“越界之序论”(1963)，第760页；英译载LCP，第40页。“寓言的背后”(L'Arrière-fable，1966)，参见注释前文，第11页；英译，Behind the fable，参见注释前文，第4页。参阅NC，第xii页；英译，第xv—xvi页：“对于康德来说，一种批判的可能秘要性，是通过某种科学的内容同一个事实联系在一起的，这个事实即确实有知识这样的东西存在。而在我们的时代(语言学家尼采便能证明这一点)，它们则同另一个事实联系在一起，这个事实便是语言的存在，以及在人们说出的无数词汇中(无论说话者是正常人还是疯子，是感情外露的还是富于诗意的)，形成了一种悬浮在我们头上的意义。”

⑱ MC，第386—387页；英译，第375页(黑体字是后来加强的)。也可参见“越界之序论”(1963)，第762页；英译见LCP，第43—44页，那里讨论了“疯狂哲学家”的可能性问题。

⑲ 同上书，第761—762页；英译见LCP，第43页。

⑳ 迷宫对鲁塞尔本人即是一个重要的符号。福柯在讨论鲁塞尔作品的时候展示了这一迷宫的意象，但须指出，鲁氏本人从未描述过福柯所描述的那种米诺托幻想。事隔一些年后，福柯自己在谈到这本论鲁塞尔的书时，曾指出：“这是我的一件秘事。……我同我论鲁塞尔的书，以及同鲁氏的工作的关系，是某种非常具有个人色彩的东西。……似乎可以这么说：也许正是我的性变态(笑)和我自己有精神机能障碍的性格方面的原因使我产生了研究鲁塞尔的兴趣。”见查理·卢阿斯(Charles Ruas)的福柯专访录(1983)，载PR英译本，第185、176页。也可参见福柯在这次谈话中关于卢氏同性恋生活的评论，见第183—184页。

㉑ “如此残酷的知识”，载《批判》，第182期，1962年7月号，第610页。该文比较分析了两部色情文学作品。其中，一部的作者是克劳德·克雷比隆(Claude Crebillon)，1736—1738出版；另一部作者是雷韦罗尼·德·圣西尔(J. A. Reveroni de Saint-cyr)，1798年问世。福柯在文中以这两位作者来支持他的这一观点：甚至在色情文学体裁中，在以《危险的偷情》(*Les Liaisons Dangereuses*)为代表的古典时代和以萨德和雷韦罗尼为代表的“现代”之间，都发生了一种划时代的“破裂”。

㉒ “如此残酷的知识”(1962)，参见注释前文，第598、609页。

㉓ 同上书，第604页。

㉔ 同上书，第609页。“阿利亚娜自缢了”(Ariane s'est pendue)，载《新观察家》，第229期，1969年3月31日，第36—37页[阿利亚娜的形象出现在一段关于德勒兹

《差异与重复》(*Difference and répetition*)的评论文字中]。

⑮ “如此残酷的知识”(1962),第 609—610 页。

⑯ RR,第 102 页;英译,第 80 页。

⑰ 同上书,第 112 页;英译,第 87 页。参见“如此残酷的知识”(1962),参见注释前文,第 610—611 页。那里,迷宫被叫做“一种转化的空间;一只笼子,它使人成为一种由欲望驱使的畜牲,像一种野兽、一个受害者似的贪欲”。

⑱ “哲学场所”(Theatrum philosophicum),《批判》,第 282 期,1970 年 11 月,第 905 页;英译见 LCP,第 193 页:福柯这里是在评论德勒兹在《意义逻辑学》(*Logique du sens*)中关于迷宫的用法,但言谈话语再次表达了他自己对这一神话的理解。

⑲ MC,第 393 页;英译,第 381 页。RR,第 117 页;英译,第 91 页。参见 PD,第 34—35 页;英译,第 34—35 页:“越界力图将法则吸引到自己一边来,以此来突破禁令;它总是难以抵御法律全面撤退的诱惑力;它执拗地向一种它永远无法战胜的不可视区域挺进;它疯疯癫癫地要使法则现形,以便朝拜之,同时以自己的发光的面孔迷惑之。……[因为]人们怎么能够认识法则并真实地体验之?人们怎么能够强使它出现,明确地行使它的权力、发表意见,而又不至于触怒它?……在它尚未转向自己的反面,即变成惩罚的时候……人们怎么可以明了它的不可视性?”

⑳ RR,第 117、120 页;英译,第 91、93 页。脑门上的星,是鲁塞尔个人用以表示他的守护神的象征,曾在他的话剧《前额之星》(*L'étoile au front*,福柯讨论过此剧)和他同皮埃尔·热奈(Pierre Janet)的谈话(福柯对此也很熟悉)之中出现。参见安德鲁:《超现实主义运动》,第 116、122 页。

㉑ RR,第 120 页;英译,第 93 页。

㉒ RR,第 120 页;英译,第 93 页。

㉓ RR,第 120—121 页,英译,第 94 页。

㉔ “如此残酷的知识”,第 610—611 页(黑体字是作者加强的)。

㉕ 关于作为西方文化的一个符号的迷宫,参见佩内洛普·李德·都柏(Penelope Reed Doob):《自古典古代和中世纪以来的迷宫观念》(*The Idea of the Labyrinth from Classical Antiquity through Middle Ages*)(Itheca. N. Y. ,1990)。也可参见诺曼·布朗(Norman O. Brown)《爱之体》(*Love's Body*)(New York,1960)中关于迷津的讨论(第 38—48 页)。值得一提的是,罗伯—格里耶的第四部小说即以《在迷宫里》为书名,而波赫士的第一部著名的小说集在法国和美国出版时也都叫《迷宫》。

㊱ RR,第 203 页;英译,第 161 页。在鲍罗·卡罗索(Paolo Caroso)的"我和福柯的谈话"[Conversazione con Michel Foucault,载意大利《文学报》第 39 期(1967 年 9 月 28 日)]一文中,福柯曾明确谈到,他自己对鲁塞尔的兴趣,部分地由皮埃尔·热奈对他的病人的作品所作的精神病学的解释(即将它看作鲁塞尔精神病理的一种表现)引起的。

㊲ "如此残酷的知识"(1962),参见注释前文,第 610 页。FD,第 507 页;英译,第 249—250 页。

㊳ 见让—保罗·阿隆:《现代人》(*Les modernes*)(Paris,1984),第 272 页。

㊴ 见马德兰娜·夏普萨尔:"存在主义以来最伟大的革命"(La plus grande révolution depuis L'existentialisme),载《快报》,第 779 期,1966 年 5 月 23—29 日,第 119—122 页。

㊵ 见雅克·厄尔曼(Jacques Ehrmann)编:《结构主义》(Garden City N. Y. ,1968)。这是《耶鲁法国研究》1966 年一期特刊的重印本,也是关于这一课题的最重要的英文论著之一。

㊶ 见夏普萨尔,前引文,参见注释前文,第 119 页。

㊷ 阿隆:《现代人》,第 272 页。在卢迪内斯科(Roudinesco)《拉康及其同仁》(*Jacques Lacan & Co.*)一书的第 408 页上,也有一段类似的文字,批评了《词与物》在大众传媒界引起的鼓噪。

㊸ 夏普萨尔,前引文,参见注释文,第 119—120 页。

㊹ 同上,第 121 页。

㊺ 同上,第 121 页。

㊻ 见艾里邦:《福柯传》,第 183 页;英译,第 156 页。并参见"本月杰作"(Les succes du mois),载《快报》,第 790 期,1966 年 8 月 8—14 日,第 32 页。

㊼ 见塞尔托:"语言的黑日:福柯",载《反常现象研究》,第 171 页。

㊽ "关于福柯《词与物》的会谈"(谈话,1966),重印于贝鲁尔《他人之书》,第 137 页;英译载 FLI,第 1 页。

㊾ 同上贝鲁尔书,第 138 页;英译载 FLI,第 2 页。MC,第 13 页;英译,第 XI,XXII 页。也可见福柯同夏普萨尔的谈话,载《文学半月刊》(*La Quinzane Littéraire*)第 5 期,1966 年 5 月 16 日,第 14—15 页。

⑩ 同上,第 14—15 页。

⑩① 福柯 1966 年的一次谈话，重印于贝鲁尔《他人之书》第 142 页；英译，载 FLI，第 6—7 页。同年的另一次谈话，载《文学半月刊》第 5 期，第 15 页。

⑩② 至少康吉兰就感到奇怪：为何忽略了现代物理学的发展？这种发展对康德的思考至关重要，却难以符合福柯的时间（和认识论）框架。见乔治·康吉兰："人的死亡，还是'我思'的枯竭？"（Mort de L'homme ou épuisement du cogito?），载《批判》，第 242 期，1967 年 7 月，第 612—613 页。麦基奥尔（G. J. Merquior）在他的《福柯传》（London，1985）里，对这些学术批评作了一个很好的综述（第 56—75 页）。

⑩③ MC，第 38、42、48 页；英译，第 23、27、33 页。美国杰出的科学家斯蒂芬·图尔敏（Stephen Toulmin），最近对这一从文艺复兴到古典时代的过渡作过一个相似的描述，其中也谈到这并非一幅完全虚构的图画。

⑩④ MC，第 59、129 页；英译，第 44、113 页。

⑩⑤ MC，页 103、119、63；英译，页 89、103、49。

⑩⑥ 德勒兹："人——一种可疑的存在物"（L'homme, une existence douteuse），载《新观察家》第 81 期，1966 年 6 月 1—7 日，第 32—34 页。MC，第 274 页；英译，第 262 页。

⑩⑦ 保罗·韦纳："福柯在为史学带来革命"，载《人们怎样写历史》（Paris，1978），第 235 页。参见 MC，第 14 页；英译第 xxii 页："我们看到，在 18 世纪末和 19 世纪初，整修积极性体系（或确实性体系：the system of positivities）都发生了变化。这并不是理性进步的结果，而只是由于事物的存有方式，以及那种在将它们提交认识之前对它们加以划分的秩序的存有方式，发生了深刻的变化。"

⑩⑧ 见《新观察家》第 81 期（1966 年 6 月 1—7 日），参见注释前文，第 34 页。

⑩⑨ 康吉兰："人的死亡"，参见注释前文，第 612 页。参见 MC，第 13 页；英译，第 xxii 页："我想说明的，就是这样一种认识论领域，即 épitémè，在这里，知识——撇开了任何理性价值或各种客观形式有关的标准的知识——奠定了自己的确实性，并由此展示了一种历史，这历史不是一个不断完善的过程，而是这种完善化的可能性条件的演进。"在英美科学哲学家中，也许宣扬"无政府理性主义"（anarcho-rationalism）的保罗·费拉本（Paul Feyerabend）和伊恩·哈金（Ian Haching）最接近福柯的观点；他们至少都提出了这样一些论点，它们可以减轻同康吉兰的文章表露出的那种不安。关于塞尔托的评论，见"语言的黑日：福柯"，载《反常现象研究》，第 172 页。

⑪⓪ PD，第 15—16 页；英译，第 15—16 页。

⑪ PD,第 16 页;英译,第 16 页。

⑫ PD,第 17 页;英译,第 17 页。

⑬ 鲍罗·卡罗索:"我和福柯的谈话"(1967);我译自这篇谈话的原始法文记录的经过编辑的打印件。

⑭ MC,第 224 页;英译,第 211 页。

⑮ PD,第 19 页;英译,第 17 页。参见 MC,第 59 页;英译,第 44 页:"文学[在当代]愈来愈像一种必须加以思考的东西了"。

⑯ MC,第 64 页;英译,第 50 页(黑体字是后来加的)。法文是"une érosion du dehors"。

⑰ PD,第 24 页;英译,第 23 页。

⑱ PD,第 19 页;英译,第 19 页。

⑲ MC,第 16、333、31 页;英译,第 xxiv、322、16 页。

⑳ 尼采:《快乐的科学》,第 254 页(§322)。

㉑ 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,载瓦尔特·考夫曼(Walter Kaufmann)编辑:《袖珍尼采文选》(*The Portable Nietzsche*)(New York,1954),第 129 页(序,§5)。

㉒ MC,第 275 页;英译,第 263 页。

㉓ 尼采:《曙光》(*Daybreak*),R. J. Hollingdale 英译(Cambridge,1982),第 184 页(§429)。"尼采·谱系学·历史"(1971)引用过这段文字,参见注释前文,第 170 页注 1;英译,载 LCP,第 163 页注 59。

㉔ 尼采:《曙光》,第 175 页(§174)。

㉕ MC,第 398 页;英译,第 387 页。SP,第 21—22 页;英译,第 16 页。关于尼采把海洋当作一种象征,见《查拉图斯特拉如是说》,参见注释前文,第 125 页(序,§3):"现在,我教你们什么人:他便是这大海……。"参见 CF(谈话,1978),第 77 页;英译,第 123—124 页:"人们一直在没完没了地生产他们自己,就是说,他们不断地取代他们的主观性计划,在各种上主观性的一个无限的和多重的序列中建构他们自己,这些主观性没有终结,也从不会使我们直面某种可能是'人'的东西。人是一种[极限]体验的动物,他在不停地从事着一个过程,这过程通过确定一个对象的领域,同时也在变换着他,把他作为一个对象来加以变形、改造和美化。在以某种混乱的、简约的和预言家的方式谈'人的死亡'的时候,我想说的就是这一情况……。"

㉖ MC,第 387—399 页;英译,第 376 页(黑体字是后来加的)。

⑫ PD,第28页;英译,第28页。MC,第396—397页;英译,第385页。"阿克吞的散文",载《新法兰西评论》,第135期,1964年3月,第444、452页;英译"阿克吞的散文",Sophie Hawkes译,载皮埃尔·克罗索斯基:《双性魔鬼》(*The Baphomet*),Hawkes英译,(Hygie,col,1988),第xxi、xxx页:"[陷入狂喜状态的那些人的]一切都崩解了,爆炸了,显现了但刹那间又消隐了;他们可能还活着,也可能已死去,这无关紧要;遗忘在他们当中俯瞰着同一(the Identical)。"

⑫ 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,第264页(III,§1)。参见PD,第17页;英译,第16页:"尽管这一体验会让人们'走出自己',但这样做的最终目的还是发现自己……。"

⑫ 艾里邦:《福柯传》,第197页;英译,第185页。

⑬ "尼采·谱系学·历史"(1963),参见注释前文,第165页;英译载LPC,第158页。麦基奥尔:《福柯传》,第56页。

⑬ 德费尔1990年3月25日的谈话。"论权力"(Du pouvoir,谈话,1978),载《快报》第1722期,1984年7月13日,第58页;英译载PPC,第99页。CF(谈话,1978),第57页;英译,第99—100页。

⑬ 皮亚杰(Jean Piaget):《结构主义》(*Structuralism*),Chaninah Maschler英译,(New York,1970),第134页。另一位批评者的话,见引于德勒兹"一位新档案员"(Un nouvel archiviste)一文,载《批判》第274期,1970年2月,第195页注1。最近,这些批评在法国又被吕克·费里(Luc Ferry)和阿兰·雷诺(Alain Renaut)重新提出(参见《思想》第68期,Paris,1985)。很奇怪(似乎对他们正在意识到的认识论和存有论的各种困难视而不见),他们希望回到费希特的政治理论(!)和萨特的"人道主义"(!!)。参阅费里和雷诺:《海德格尔与现代性》(*Heidegger and Modernity*),Franklin Philip英译,(Chicago,1990),第95—98页。

⑬ "萨特的回应",载《拱门》第30期,1966年。

⑬ CF(谈话,1978),第45页;英译,第85页。

⑬ 见艾里邦:《福柯传》,第199—210页;英译,第187—198页。

⑬ AS,第188、37、164页;英译,第144、25、125页。CF(谈话,1978)第69页;英译,第113页。事过好几年,福柯在1983年柏克利的一次讨论课上,说明了这种爆发的"神秘性":"我想,我们必须非常清楚地认识到,[像癫狂、犯罪、性这类现象的]某种特定的问题化,并非某种历史背景或情势的结果或后果,而是由确定的个人作

出的一种回答(尽管你可能在一系列的本文中找到同样的回答,而且在某种时候这个回答可能还会显得非常笼统、毫无特征)。"见"论问题化"(On Problematization),载《当代史》,1988年春季号,第17页。并参见AS,第261页;英译,第200页(下文将引用)。

⑬⑦ 德勒兹:《福柯传》,第27页;英译,第18页。

⑬⑧ AS,第183、268、27、148、261、41、172—173、274页;英译,第140、205、16、112、200、28、130—131、210页。

⑬⑨ "回归历史"(Revenir a L'histoire,1970),参见注释前文,第vii页。参见AS,第22—23、20页;英译,第13—14、11页。福柯批评萨特时从不点名,尽管其批评对象很清楚。(在《辩证理性批判》中,萨特实际上提到了布劳代尔,但只是顺便提及,主要是为了说明:令布劳代尔感兴趣的那种历史现象,和萨特自己的自由和"常规"观念是一致的。但他的论证是草率的、缺乏说服力的。)

⑭⓪ AS,第20页;英译,第11页。MC英译,第vii页。福柯在这个英文序言中对结构主义的拒绝承认,就像他早先对结构主义的坦率承认一样,都是"策略性的"和迷惑人的。这一点,他1970年10月在日本作题为"回归历史"的讲演时曾作过明示。"回归历史"(1970),参见注释前文,第viii页:"我觉得结构主义……有助于抛弃关于历史的那种伟大的生物学神话"(指把历史看成一种逐步进化的有机过程的观点)。

⑭① AS,第27页;英译,第17页。

⑭② 贝鲁尔1990年3月30日的谈话。

⑭③ "第二次会谈:关于写历史的方法"(谈话,1967),载贝鲁尔:《他人之书》,第197页;英译,载FLI,第20页。

⑭④ 同上书,第197、199页;英译载FLI,第20、22—23页。参见AS,第172—173、274页;英译,第130—131、120页:在《知识考古学》的这两段批评性的文字里,福柯以其特有的简练笔触暗示了布朗肖和"外界"。还可参见莫里斯·布朗肖:"现在在哪里?现在是何人?",载《未来的书》(*Le livre à venir*),第290页。

⑭⑤ 同注143所引书,第201—202页。英译载FLI,第25页。

⑭⑥ 同上书,第206、203页;英译载FLI,第30、27页。

⑭⑦ "父亲的'不'"(Le "non" du pere),载《批评》,第178期,1962年3月,第200页;英译载LCP,第75页。

⑱ 同注 145，第 204 页；英译载 FLI，第 28 页。

⑲ 同上书，第 203 页；英译载 FLI，第 27 页。汉斯·乌尔里奇·贡布莱希特(Hans Ulrich Gumbrecht)的文章“超越主柯/福柯风格”(Beyond Foucault/Foucault's Style)，载 1991 年 11 月在东京大学举行的“福柯时代”讨论会论文集(待出版)。

⑳ 尼采：《曙光》，第 1 页[序，§1]。

⑤ 同上。

⑫ AS，第 28 页；英译，第 17 页。

⑬ 参见罗伯特·格雷夫斯(Robert Graves)：《希腊神话》(*The Greek Myths*)，英格兰哈蒙兹沃思，1960，第 1 卷，第 285—286 页，关于特罗弗尼乌斯。这里，也许有必要指出：卡尔·雅斯贝尔斯曾在他的《尼采》一书里断言，迷宫在尼采那里也是一个用以表达“死亡”的“最后真实”的符号。

⑭ 参见《哲学剧场》(*Theatrum philosophicum*，1970)，参见注释前文，第 905 页；英译，载 LCP，第 193 页：“生成将人们引入这座巨大的内心迷宫……。狄俄尼索斯对阿利亚德娜说：你已成为我的迷宫。”



BE CRUEL!

第 六 章

残酷无情



第六章　残酷无情

1968年5月10日晚，巴黎。夜幕是在一片躁动不安的气氛中降下的。好些日子以来，全法国的学校都在举行示威活动。南特尔大学、索邦大学曾发生过学生与警察之间的对抗，而到了这一天，这对抗似乎已蔓延至全国的大中学校。从5月初起，《世界报》就在用越来越多的版面报导动乱的消息。一浪高过一浪的抗议热潮，不仅吓坏了政府官员，连学生领袖都为之惊讶。到5月10日晚，大家都不知如何是好了。①

那天晚上出了件大事。黄昏时分，巴黎的一个路口广场——在费尔—罗什洛广场上，聚集起约两万名年轻人。这是一次中学生的集会。他们的直接目的很清楚：要向政府施加压力（因为政府在索邦大学的一次学生示威之后，于5月2日关闭了这所大学）；要抗议警察的暴行（因为警察打了一些无辜的围观群众）；同时他们还要求释放四名被捕的同志。

他们的一些较高的目标也不神秘：反对法国教育的威权主义，主张激进民主主义；在各种左派理论影响下，他们还大谈阶级斗争，大谈工人权力，甚至大谈不断革命。

但在另一个层面上，他们的目标却一点也不清楚，甚至示威者自己对此都不明不白。有的人默默地感到有些困惑。一位自称“毛主义者”的人在一些年后回忆说：“当时要是有人很理性地问我‘你们究竟想得到什么？’说实话我是答不上来的。我不能说我连这些同志是谁都不知道，不能说我是在为示威而示威。”②

集合结束后，学生们开始在广场上漫无目的地兜圈子。警察在一边看着他们，心里直发毛。

突然，在既无计划也未经商议的情况下，人群开始自发地涌动：先是涌向塞纳河那边关押他们同志的那座监狱，由于河上的桥梁全被警察封锁，他们便又

折了回来,向拉丁区的中心进发。

走过了守卫索邦大学的警察防线之后,人群在圣米歇尔大街上停了下来。一伙空有其名的领袖凑到一起,试图即兴筹划下一步行动。

攻打索邦大学显然是不行的,因为这肯定会引起一场大屠杀。但后退也绝不可能:人群中已弥漫着挑战的情绪。

领袖们仓促决定:把他们面前未受警察保护的这些拉丁区街道控制起来。

学生们分头行动。一些人奔向南边的盖吕撒克街和圣雅克街,其他人则涌向东边的穆弗塔尔街。

可是,如果警察打来了,他们怎么自卫呢?

用石块,有人建议。

于是,大约在 9 点 15 分,他们开始在勒高夫街掘地,路面上挖出了一个洞,露出了淡黄色的细沙。一位旁观者用喷漆筒把这一情景记录在路边的墙上:"铺路石下边是海滩"。很快,墙边的石块越堆越高——在既无计划又未经商议的情况下,一座街垒赫然出现。[3]

一座街垒!

它的战术微乎其微,但它的象征意义却十分强烈。因为街垒,在一个受过教育的法国公民心目中都是神话般的起义标志,是革命传统的生动形象,这种传统始自 1789 年,在 1830、1848、1871、1936 年屡次得到续延,并且又在现在,在 1968 年 5 月,再度显示出了自己的生命力(但这未必可能)。

街垒越筑越多。盖吕撒克街出现了 10 座,乌尔姆街出现了 2 座,图尔纳福街又出现了 2 座,其总数到天亮前已达 60 座。[4]

这混乱是令人陶醉的。人们劈开了广告牌,挪走了路标,放倒了绞手架和铁丝网,推翻了小汽车。被打碎的东西在马路中央堆起一座座小丘。人人意气风发,一派节日气氛。"大家顷刻间都认识到了自己的实际愿望,"事过不久一位参加者在概述当时人们的心态时写道,"破坏的热情从未显示过如此巨大的创造力。"[5]

电台记者在街上游逛。起义者和政府官员之间的谈判也向全国播放了实况,这些谈判富于戏剧性,但毫无实效。为冒险的前景所吸引,增援的人们开始大批涌入拉丁区。街垒上,半导体收音机广播着新闻,抗议者们斗志昂扬:我们在创造历史!

成千上万为观念所陶醉的人，下定决心去接受命运的挑战。

凌晨两点刚过，警察戴上防毒面具。两点一刻，进攻开始。

有秩序的军队高高地抛出燃烧弹和催泪弹。捣乱的军队则以石块和燃烧瓶反击。警察进攻时的吼叫，学生负伤后的呻吟，远处传来的沉闷的爆炸声，透过无线电电波传遍了整个法国，震颤着千百万全神贯注的听众的心灵。[⑥]

三小时后，"街垒之夜"算是过去了。然而对于年轻一代的政治活动家来说，——对于米歇尔·福柯来说亦同样如此，一个崭新的世界却蓦地展现在眼前。

天亮了，人们看到了一片浩劫后的惨景。在拉丁区那些曾短暂地筑起过街垒的漂亮的街道上，散布着 200 来辆夜间烧剩下来的汽车残骸。没有人被打死——这场战役，尽管很血腥，却仍是一种游戏，参加游戏的警察和抗议者双方都懂得适可而止，都对此心照不宣。但警方的野蛮进攻，毕竟造成了 350 人受伤(其中有的伤势还不轻)的后果，目击者为之震惊。为抗议政府的镇压，法国的一些大工会，包括强大的、由法共领导的法国总工会，号召在 5 月 13 日(星期一)举行总罢工。[⑦]

就在那个星期一，100 多人走上了街头。大学生的造反转变成对戴高乐威权主义政府的全面抗议浪潮。同时，人们还在一般的意义上，把矛头指向了现代世界的社会制度本身——这一点虽然不很清楚，但更具爆炸性。

直到这时，政府才意识到事态的严重。终于，它在星期一晚间作出了让步的姿态：让警察撤离索邦大学，并释放了那四名被捕的学生。

然而这种让步太有限了，为时也已太晚。戴高乐的统治突然显得那样不堪一击。年轻的激进派迅即占领了索邦大学。"涂鸦"的做法(即用喷漆筒在建筑物上喷写大标语，这也许是这场运动最富于新义的表现)开始盛行。墙壁遭殃了，理性受到了践踏。这种"涂鸦"的目的显然是要人们把激情、迷惑和狂暴的精力统统宣泄出来：

残酷无情！

不许阻止！

> 我们不想承担任何责任，我们什么也不需要，我们要攻夺，我们要
> 占领要动口，不要动手！
> 我的愿望就是事实，因为我相信我的愿望的真实性
> 冲啊，同志，旧世界已在你身后！
> 迅速行动起来！⑧

大学生们撞开索邦大学的所有大门，宣布该大学为“自由大学”。数以千计的没有规矩的年轻人涌入这座古老的知识殿堂。他们开始在一起讨论新世界可能采取的形式。“愿每一个人都为自己的热情所驱使，而且毫无负罪感。”一份广为散发的宣言提议。“所有的艺术创造都是暴力，所有的政治行动都是暴力，”另一份宣言声称。“暴力是主观性自我表达的惟一途径。”⑨

长期受到抑制的热望突然得到了表达。全法国的办公室职员，都在开会讨论如何重新进行分工的问题。工厂里的工人们在有传染性的愤怒情绪中，自发地举行着一次又一次的罢工。在索邦大学，一个“革命鸡奸行动委员会”碰过头，讨论过问题，最后悄然解体，没留下任何组织的痕迹，然而却为在后来几个月里形成的法国同性恋解放运动提供了一个灵感。⑩

一位名叫安德烈·格吕克斯曼(André Glucksmann)的青年哲学家在5月运动后不久后总结说，这场风暴把“所有准贱民式的社会成员，如青年、移民劳工等等”联合了起来；它取消了一切“少数民族居住区”和传统的界限，结束了“社会和种族的隔离及性压迫等等”；它将索邦大学变成了“一艘新的‘愚人船’”，而在这艘船上，统治阶级将会重新发现“一切令他们伤脑筋的反常行为”。⑪

米歇尔·福柯当然不会没注意到这一事态，因为街垒之夜所开启的，似乎正是他的革命。

但是，和在抗议运动中再次成为众所瞩目的人物萨特不同，米歇尔·福柯哪儿也没有露面。

他远在1000英里之外的突尼斯。

福柯是1966年秋去那里的，由此逃离了克莱蒙·费朗大学沉闷的外省生

活氛围。他在突尼斯的一个叫做希底布萨伊德(Sidi-Bou-Saïd)的小村里住了两年。他的小房子很不起眼,坐落在一座小山上,从那里可以眺望地中海。这段时间里,他一边在突尼斯大学教哲学,一边作长时间的思考,同时撰写关于研究方法的论文(*后来汇集成一册《知识考古学》*)。但他的时间并不完全花在工作上,他对突尼斯阳光充足的海滩和物美价廉的印度大麻都十分着迷,尽情地寻欢作乐。同时他还有达尼埃尔·德费尔做伴,后者从1960年起便做了他的同性恋伙伴。福柯的巴黎公寓里(德费尔1990年还住在那里)挂着一张两人在突尼斯拍的照片:他们正共享着一只小小的烟斗。[12]

就在这个时期第一次邂逅福柯的让·达尼埃尔后来回忆说,这位哲学家给人的印象很奇特:他看上去像"一个柔弱的武士,乖戾、冰冷、超凡;他的眉毛泛着白色,脸上透出一种带点凶狠意味的魅力,一种贪婪而又令人愉快的奇特色彩,它能引起所有人的兴趣"。观察着他的工作和娱乐,达尼埃尔看到了"一种内心深处的斗争:一方面他在热切地追求肉体快感,另一方面,他又显然想限制这种欲望,要将它转变成一种苦行的方法,或一种理念的训练"。[13]

这种"内心深处的斗争"的特性和风险,将随着1968年5月10日事件的爆发而发生变化。

事件发生时,德费尔正在巴黎。那天夜里,他目睹了盖吕撒克街上的街垒被摧毁的情景,然后便回到了他的公寓。他感到一场大乱已迫在眉睫,而这场大乱犹如一幅极乐世界的全息图,令人兴奋不已。怀着这样的心情,他拨通了突尼斯的长途电话,并在向福柯通报过正在发生的事情之后,把话筒放到了一部收音机跟前。就这样,福柯和许多法国人一样,透过无线电电波及时了解到了这场激战的情况。[14]

街垒之夜显然具有关键意义,它使福柯多年来第一次认识到这一点:一种新型的政治还有可能改变法国社会。

他在1982年的一次谈话中说道:"从60年代到现在,人们的日常生活已发生了变化,而我自己的生活肯定也是如此。这是一个事实。"一些令他关注的问题——从消除负罪感直到探索体验的边缘,现已进入了公共领域。1968年5月事件后,他的早期作品,尤其是《疯癫与文明》,将获得一批全新的读者,因为他们的口味已经改变,可以接受这些书的实际含义了。"而且可以肯定,"福柯在1982年的这次谈话中还指出,"这一情况并不是由他们的政治派别造成的,而是

许多运动所产生的后果。这些社会运动已切实改变了我们的整个生活、我们的精神状态、我们的态度，*以及*一些并未参与这些运动的人的态度和精神状态，这一点非常重要，具有非常的积极意义。”⑮

这些变化，许多都是由 1968 年 5 月事件及其在法国引出的后果所带来的。但作为一个全身心卷入 1968 年政治风波的知识分子，福柯自己采取的第一步行动与巴黎事件无涉，却是对两个月前爆发的一场学生运动的反应。这场学生运动发生在突尼斯本地。

动乱的策源地就是福柯工作的地方：突尼斯大学。自法国给予突尼斯独立起，12 年来，该国总统哈比勃·布圭巴（Habib Bourguiba，他还以道德监察官自居）一直试图把突尼斯建成一座“完美无瑕的纪念碑”。这位总统是个狂热的民族主义者，深受法国革命传统的影响，又致力于实现现代化事业，总以某种现代罗伯斯庇尔（Maximilien de Robespierre）自比。他在突尼斯大力清除宗教迷信，力图在一个充满古风的社会造就一个开明的民族，并透过该国惟一的一个合法政党来表达这个民族未受败坏的统一意志。布圭巴世俗幻想的一些中心内容已化作突尼斯大学的制度。作为发展高等教育的一个步骤，突尼斯大学于 1963 年建立了哲学系，福柯就是来此贡献他的才华的。由于《词与物》的出版，他当时的名望已非常显赫了。⑯

但在福柯来这里的时候，该大学的教育制度正在陷入危机。突尼斯最优秀、最富于聪明才智的青年人大多都在接受启蒙，不过这种启蒙并非来自国家认可的崇尚举国一致的公民宗教，而是来自马克思、托洛斯基和福柯的老友及教师路易·阿尔都塞（他当时在操法语的激进派中享有极大的威望）的学说，即一种“在冲突中求进步”的幻想。一种旨在支持该国正趋于现代化的各精英阶层的教育，却正在引发强烈的批评浪潮，这使布圭巴的公民“纪念碑”面临着分崩离析的危险。

1966 年 12 月，福柯来突尼斯大学后不久，那里就爆发了一场空前规模的学生大示威。学生抗议的矛头，直指政府的家长式统治及其亲美反共的外交政策。大学教员也受到这种反政府情绪的感染，直到 1968 年 3 月的动乱爆发之前，校园里一直充满着紧张的气氛。

“我亲眼目睹了这场学潮，它闹得非常凶，”福柯在一些年后的一次谈话中回忆说。“事情发生在 1968 年 3 月，动荡却一直持续到年终：3 月大逮捕引起了

许多罢课事件。警察到大学里来打学生，许多学生被严重殴伤，并被投进监狱。后来开庭审判，一些学生被判处 8 年、10 年到 14 年的监禁。”[17]

动乱愈演愈烈。但直到这时，福柯仍未介入。首先，是学生言论中的马克思主义教条令他反感。但更令他反感的，还是他们偶尔流露出的对以色列的恶毒敌意。1967 年阿以“六日战争”爆发时，突尼斯曾发生过一系列反犹学潮，而这些学潮在一定程度上是政府特意安排的。这使福柯深受震动，并深感悲哀。正如达尼埃尔·德费尔所说的那样，“米歇尔怀有深厚的亲犹感情。”终其一生他都不能忘怀希特勒的总体战和纳粹的死亡集中营：在他看来，这个犹太复国主义国家的合法性简直是不容置辩的。[18]

然而 1968 年 3 月的学潮给他的印象就完全不同了。作为突尼斯大学最著名的外籍教师之一，他有权作大量的观察，而他越看越觉得，突尼斯学运的意义非同小可，它体现了“一种非同寻常的存在行为”。因为他终于看出了一点：马克思主义在这一情况下产生某种神话的作用。这个“神话”是乔治·索雷尔(Georges Sorel)意义上的，指的是这样一群意象，它们能激发“一种道义的力量”，激起“狂暴的行为、强烈的情绪和非同寻常的激情”，使学生能够承担起“可怕的风险，去发表和散发宣言，去号召罢课，哪怕会因此而坐牢。这给我留下了极其深刻的印象”。[19]

在突尼斯学潮结束后，福柯面临着一项抉择：或是在公开场合替学生说话，然后被驱逐出境；或是偷偷地帮助学生，利用自己的显要地位来为学生服务。在学生的要求下，他选取了后一个方针。他冒着危险，把一些躲避了被捕的学生藏在自己的公寓里。他还窝藏了一部学生们用来印刷传单的油印机。他不止一次地为狱中的学生同当局作过交涉，但从未成功。而且他又开始阅读马克思、罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)，阅读托洛斯基的巨著《俄国革命史》。在那年春天回巴黎的一次旅行中，他竟贸然声称他已是一名托派，把德费尔吓了一跳。当然他这只是随便说说而已。[20]

“这个经历对我影响甚大。”福柯后来回忆说。

事实上，这是他第一次暗示人们：政治，像艺术和性活动一样，也可以引起一种“极限体验”。

但是，若以为福柯的政治兴趣是被1968年的事件在一夜之间引发出来的，那就大错特错了。毕竟，这个人曾当过三年的共产党员；作为一个思想家，他在自己最重要的一些书里曾赞成过对西方文化作“全面批判”；作为一个作家，他曾耽迷于这样一种幻想，即“癫狂火山”可能会以某种方式“摧毁最古老的法律和契约”；作为一个哲学家，他还曾试图证明他的思想同“某种进步的政治干预”之间的建设性关系（这是在他碰巧于1968年5月发表的一篇论文里提出来的）。认为这样一个人对政治不感兴趣，显然是违背事实的。[22]

同时，他的一些同事（如乔治·杜梅泽尔）和一些左翼知识分子（如萨特），总认为他是一个相当传统的、甚至保守的学术权威，也并不奇怪。正如福柯在1978年的一次谈话中所说的，他在共产党里的那些日子，以及他后来在苏维埃东欧的旅行，使他产生了“某种痛苦的感觉，某种非常深刻的怀疑情绪”，而且他对此从来都是“直言不讳”的。他后来还回忆道，1960年他回到法国后，各主流党派都丝毫引不起他的兴趣，而知识分子中的激烈争论在他看来都“书生气十足，毫无意思”。在独立左派方面，这时正是社会主义人道主义和萨特存在主义的全盛期。然而福柯对这种形势的反应，却是悄悄进入某种“内心流放”状态，消失在他自己的语言迷宫之中，以至于那些对他的书只略知皮毛的读者，都开始怀疑他是一种神秘的新式戴高乐派，在那里哇哩哇啦地说着冷酷无情的结构主义行话。[23]

在这些年里，福柯好像还饶有趣味地（同时带着某种狡黠）玩过学术游戏。在1965年和1966年间，他曾在戴高乐的教育部长克利斯蒂安·富歇（Christian Fouchet）建立的一个委员会里供过职，该委员会的任务是改革法国的高等教育。像同一时期美国的克拉克·凯尔（Clark Kerr）一样，富歇希望使大学合理化、现代化，而这些目标，福柯自己在原则上也是赞同的。在1966年的一次谈话中，福柯曾这样说过：“如若当今某个诚实的人带有某种野蛮文化的印记，那么造成这一印记的原因，便只是这样一个事实，即我们的教育制度源于19世纪，其中居支配地位的仍然是最平庸乏味的心理、最陈腐不堪的人道主义。”[24]

福柯直言不讳地反对任何形式的“人道主义”，终于使一些左派分子忍无可忍——试想，根据这种信念搞出的政治改革方案，会是个什么名堂？

在1967年的一次记者专访中，福柯自己不仅承认存在这样的问题，而且还刻意强调了他的观点的一个最令人不安的政治含义。他对记者说：“我们显然

正在讨论人道主义问题，但我怀疑我们讨论的实际上是一个简单得多的问题，即幸福的问题。我相信，人道主义至少在政治层面上，可以定义为各种认为政治的目的就是创造幸福的态度。现在，我并不认为幸福的概念是真正可以思考的了。**一般的幸福尚且不存在，更遑论人们的幸福！**”[25]

按福柯的萨德—尼采式世界观，幸福可能不是“真正可以思考的”东西。但创造性精力的释放所带来的狂喜却毫无疑问是这样的东西。而且不管杜梅泽尔或萨特会怎样想，也不管福柯自己在1968年以前是怎么看的，这种狂喜绝非纯个人的或仅具有文学性要素的东西。与突尼斯学潮接踵而至的“街垒之夜”表明，可能存在着某种类似于集体共享的狂喜的东西，它至少能在某些特殊的时刻摧毁习俗的禁条。或许，如福柯在1978年所说的，甚至在当今时代，这种野性集体能量的爆炸都会重新引起“某种绝对牺牲的可能性，令人们渴望、喜欢而且能够承担这种牺牲”，——那是一种牺牲自己的自由甚至生命的行为，它“毫无功利色彩，也不含任何个人野心”。[26]

5月底，福柯回巴黎作了次短暂的逗留。自德费尔5月10日给他打过电话以来，他每天都看《世界报》、听广播，像对突尼斯的事情一样密切注视着法国的事态发展，而他在突尼斯的经历已使他对问题有了一种定见(或许是偏见)。当他最终亲临其境来看这一事态的时候，索邦大学仍在学生手中，政治体制仍在受到困扰，年轻的“愤激派”仍沉醉于“不断革命”的狂想。

在巴黎期间，他参加了索邦大学召开的一次会议。显然就在这个时候，他同他最喜爱的文学理论家莫里斯·布朗肖谈了几句话。福柯在一生中，也仅仅同布朗肖谈过这么一次话，尽管他当时(这很自然)对于他在和谁说话仍浑然不知。“不管五月事件的诬蔑者们会说些什么，”布朗肖后来评论道，“这反正是个美妙的时刻，其间每个人都可以和别人说话，没有个性特征，不带个人色彩，仅仅作为人群中的一员，而且仅仅以自己是‘另一个人’的资格就可以受到欢迎。”[27]

在他逗留期间，福柯还同让·达尼埃尔闲逛了一次。作为《新观察家》的编

者,达尼埃尔的工作曾使他得以及时了解事件的进程。当他们的眼前出现一支学生队伍的时候,福柯向达尼埃尔转过身来。

“他们不是在干革命,”哲学家说,“他们**就是**革命。”[28]

但这些青年男女所体现的,又是一种什么样的革命呢?福柯有理由感到疑惑。因为革命总是以创造全新的“新人”为宗旨的,这是马克思和尼采的共同理想;然而这种理想却指向两个截然对立的方向。

马克思的“新人”具有一种令人愉快的和谐感,摆脱了主人和奴隶、老板和工人之间的残酷冲突,是普罗米修斯式的自由和普遍知性的形象表现,它以思想、劳动和爱体现着整个人类的天使般的本质。按福柯在1978年的一次谈话中所说的,对于“马克思主义的人道主义”来说,问题在于“恢复我们‘失去的’同一性,解放我们被囚禁的本性、我们内心深处的真实”。随着异化的结束,以及共产主义的胜利,马克思称之为“真正的个人”的那种东西将最终以完整的姿态显现于世。[29]

尼采的“新人”则与此相反,具有一种破坏性的创造力,超越善与恶的划分,是令人失明的权力和守护神狂暴的形象表现,不为一般人对幸福、公正或怜悯的渴求所羁约。“对我来说,”福柯在1978年解释道,“必须造就的并非那种(马克思列宁主义所向往的)与自己同一的人,就像自然对他的安排那样,或者是按其本质所规定的那样……这毋宁是一个破坏‘现有的我’的问题,是一个创造某种完全不同的东西的问题,总之是一种全面的革新。”[30]

在1968年5月这些暴风骤雨般的日子里,巴黎的学生,就像柏克利和柏林的学生一样,在爱与恨、和谐与冲突、和平与战争之间摇摆不定。为了寻找引路人,有些人转向了马克思,另一些人则转向了尼采。他们想得到哪一种世界?他们想成为哪一种“新人”?

1968年5月30日,戴高乐总统经过一段时间的犹豫(他曾认真地考虑过辞职),终于向法兰西民族宣布了以下几点决定:他不会下台;他要解散议会重新选举;他要动员军队粉碎任何进一步的闹事行为。总之,他要战斗。这位伟人

的权威由此重新得到了确认，成千上万的人又涌上巴黎街头——但这一次是为法律和秩序而示威了。[31]

共产党敦促它的数百万党员复工。政府采取紧急行动取缔了最好斗的学生组织。在6月的第三个礼拜，戴高乐派便在选举投票中获得了决定性的胜利，共产党和社会党的议员人数被削去了一半。

对于"愤激派"来说，这个党派算是玩完了，而认认真真的斗争即将开始。

那年夏天，福柯被邀请出任一个新成立的哲学系的系主任，该系位于离巴黎不远的樊桑纳市(Vincennes)一座试验性的新校园之内。这项任命和五月事件有密切的因果关联。戴高乐的新教育部长埃德加·富尔(Edgar Faure)发起了一系列大胆的改革，目的在于使教育制度合理化，同时也为了消除学生运动危害性。樊桑纳大学便是富尔的试点。作为一个典范式的学校，这个大学将实施民主化和跨学科，将站在当代学术研究的最前沿。同时，它将成为吸引持不同政见者的一块磁石：一旦把激进的学生从拉丁区吸引到城外的校园里来，就可以对那些好斗分子的破坏性影响加以隔离了——这至少是很妙的一着棋。[32]

被这种意义含糊的措施吸引来的大学教员中，有理想主义者，有自由主义者，也有最褊狭的极左派，这就使他们内部注定要发生不同兴趣之间的龃龉。另一方面，被吸引到樊桑纳来的学生，正如设计者所希望的那样，净是些好斗分子的拔尖人物，其中许多人都是参加过五月街垒战的老斗士。[33]

纷争在所难免了。第一个迹象，发生在1968年11月6日的一次教员和学生的全体大会上。以安德烈·格吕克斯曼为首的一帮死硬斗士中的骨干分子突然发难，大闹会场，号召学生们不要去理睬那些没有实质意义的改革的无聊争论。他们的靶子之一便是福柯；他们指控说，把这位有争论癖的哲学家雇来就是一个花招；政府在企图"用学术争吵来转移舆论的视线"。[34]

他们的意向十分明白，这就是：抛开结构主义。这也就是说：抛开大学。革命应该到大街上去进行！

这些好斗分子误解了他们的福柯。在他的突尼斯经历的启发下，福柯迅速

建立起一种具有突出的非传统色彩的哲学系。他让两个人担任了系里的高级职务:一个是米歇尔·塞黑——一位精通数学但又着迷于文学的学者;另一个是弗朗索瓦·夏特莱(Francois Chatelet),他年岁稍长,也极善于把博学和想像结合在一起。这两人都同福柯本人一样,是学识渊博而且真正具有独创性的思想家。㉟

他聘用的低级教员,造诣自然较差一些,但也几乎同样非同寻常:他们全都是五月学潮的老斗士。实际上,他甚至给安德烈·格吕克斯曼安排了一个工作!虽然格吕克斯曼没有接受这个工作,福柯的那些低级同事却都是同一类人物:他们之中,有一个托派,一个共产党员,更糟糕的是还有一群自封的毛派,他们极富批判精神,是所谓"无产阶级左派"(*Gauche Prolétarienne*)组织的成员。㊱

1968 年 5 月之后,一些极左派团体在法国名噪一时。其中,对于法国学生左翼的发展来说(或对米歇尔·福柯来说)至为重要的,便是这个"无产阶级左派"(简称"GP")。该组织是一个名叫班尼·列维[Benny Lévy,他在这些年里是以"皮埃尔·维克多"(Pierre Victor)的化名进行活动的]的青年斗士在 1968 年底创建的,其中纠集了无政府主义组织"3 月 22 日运动"(五月风潮的鼓动者)的一些老斗士,和一个被取缔了的极端马克思主义宗派组织——"共产主义青年同盟[马列]"(*Union des jeunesses communists [marxiste-léniniste]*)(简称"UJC [m-l]")的骨干分子。"GP"的组织规模一直很小,在鼎盛期也只号称拥有二千来名资格充分的成员。尽管如此,它却享有极大的声望:这个组织极富于热情和献身精神,既像巴枯宁(Mikhail Bakunin)那样惟恐天下不乱,又很讲求列宁那种高超的策略手腕。

在当时的法国,惟有这个组织能够将 5 月里开始的这场运动继续推向前进,能够透过控制其混乱的精力来延长这一历史契机。㊲

"GP"透过它信奉马克思主义的骨干分子,承继了布尔什维克在宣传工作和地下活动方面的经典技能:它的影响很大程度上都是透过一些卫星机构[如《人民事业报》(*La Cause du Peuple*)之类]、各附属的人民阵线组织[如"人民事业之友"(*Les Amis de la Cause du Peuple*)之类]和一些准军事性的秘密团体,来行使的。这个团体学习过毛主席的一些政治言论,牢牢记住了他的"枪杆子里面出政权"这句著名格言。他们还囫囵吞枣地接受了"文化大革命"的反等级

制、反官僚主义的口号。(很自然"GP"的大多数成员虽然耽迷于造反的幻想,对中国政治生活的残暴现实却缺乏兴趣。)[38]

同时"GP"还从1968年5月的学潮中,承继了该运动怀疑政党和重视直接行动(将它视为引发起义的一种手段)的心态。本着这一精神,该团体在1970年曾请工人们免费搭乘地铁,去进行抗议涨价的示威活动。同年,一支附属于该团体的"突击队"对"福顺"(巴黎最豪华的食品杂货店之一)发动了一次罗宾汉式的袭击:将富人的馅饼偷去以接济贫困的移民劳工。[39]

乍看起来,很难理解像"无产阶级左派"这样一个宗派性集团,这样一个充满禁欲主义激情和马克思主义狂想的组织,会引起福柯的兴趣。他在1978年承认:"五花八门的理论、政治讨论、诅咒、排斥、宗派主义,铺天盖地而来,这丝毫引不起我的兴趣,相反却令我沮丧透了。"[40]

不过尽管如此,他的突尼斯经历仍使他认识到:某些马克思主义理论,虽然是肤浅的教条,但在一定情况下,却可能具有某种索雷尔式神话(Sorelian myth)的价值。他还认识到,"GP"里的大部分斗士,像全世界大多数学生造反派一样,在内心深处"真正崇奉的是罗莎·卢森堡而不是列宁"——他在1970年这样指出。"他们更相信的,是群众的自发性而不是理论分析"(或者说,革命精英的号令)。尤其是,"GP"热衷于直接行动的对抗风格,和他自己在突尼斯被诱发出来的一种前所未有的、对于形形色色反叛(它可以引发"某种绝对牺牲的可能性,令人们渴望、喜欢而且能够承担这种牺牲")的兴趣,正好不谋而合。[41]

如福柯后来所解释的,在1968年行将过去和他在樊桑纳大学的新工作就要开始之际,他很想对各种类型的政治行动进行试验,而这些政治行动将要求"一种本人的人身投入,将是实实在在的,并将以具体的、精确的和确定的方式提出问题……。从那时起我就致力于为自己设计一种行动方式,它既可以再现那种曾在我写关于癫狂的书时引起我极大关注的东西,又可以再现那种我在突尼斯刚刚看到的东西——也就是说,一种重新发现的**体验**"。[42]

30年代的乔治·巴塔耶(他的书又恢复了印刷,在法国学生中突然风行一时)也正是出于类似的兴趣,欢迎过"无限制骚乱的突然爆发"、"各种人爆炸性的骚乱",以及"灾难性事变"中的血腥暴行。怀着类似的情绪,安德烈·格吕克斯曼在1968年也曾对"重新开始的革命的疯狂性",报以热烈欢呼。而在后来的几个月里,"无产阶级左派"的其他一些领袖也将号召人们"处死暴君,为千百

年来人民所遭受的一切压迫进行一切形式的报复”。[43]

然而,福柯对这些问题究竟采取了什么态度？在他对“体验”的渴求中,他现在难道也会欢迎“无限制暴乱”、“一切形式的报复”乃至“重新开始的革命的疯狂性”吗？

我们在 1969 年 1 月 23 日得到了答案。那天下午,在樊桑纳大学,福柯伙同其他一些教授,和 500 来名学生和斗士一起,占领了这个新学校的办公大楼和几天前才启用的梯形教室楼。当天早些时候,索邦大学学生为抗议警察进入校园而占领了校长办公室。表面上,福柯他们的行动似乎是为显示他们同索邦学生的团结一致,但实际上,套用美国这个时期学生运动的一句妙语来说,就是:问题并不在这里。有人猜测,人们的主要目的,还是要再度探索混乱状态的创造性潜能,重温“街垒之夜”的旧梦。[44]

在发生这次占领行动之前的几天里,樊桑纳的学生斗士们举行了一系列示威活动,其声势越来越大。示威的目的,是要“将樊桑纳的怪事、奇妙的花招曝光”。他们把试验性的师生大会(当然是在这种大会开会的时候)斥为“大骗局”,认为它只是一种虚假的学生参与学校管理的形式。他们宣布“概不承认”所谓“教授的权力”。[45]

“GP”成员的嘴边常常挂着这样一个口号:“打倒大学!”伏尔泰反教权的口号“消灭丑类(Crush infamy)!”也成了他们的口头禅。[46]

福柯他们对樊桑纳大学的占领只持续了不到一天的时间。1 月 24 日拂晓,警察开始进攻办公大楼。坚守在楼内的人们,包括福柯在内,则予以猛烈回击。他们用桌椅箱柜堵塞了楼梯通道,警察便透过窗户向楼内放射催泪弹。

有些人投降了。其他人(包括福柯在内)则转移到屋顶上,并开始从那里向聚集在下边的警察投掷砖块。

目击者们回忆说,那个时刻的福柯是兴高采烈的。他喜气洋洋地扔着石头——尽管同时还小心翼翼地注意着不把他那身漂亮的丝绒西装弄脏。[47]

“他非常勇敢,确实非常勇敢,”安德烈·格吕克斯曼回忆道——他那一夜一直在和福柯并肩作战:“夜里警察来的时候,他要求站在最前列,跟他们斗……。真令我钦佩。”[48]

樊桑纳战斗标志着一个崭新的和高度清晰可见的米歇尔·福柯的出现:他不再是“地下人”,而已堂而皇之地成为极左派的先知。

他把自己的容貌都改变了。在突尼斯的时候,他就让达尼埃尔·德费尔剃去了自己的头发,留下一个像矛头一样闪亮的光头。配上他那副金丝边眼镜和露出金牙的微笑,他现在看上去颇有点虐待狂的味道,像是一个盛气凌人的陆军元帅——后来连续好几年,《伦敦书评》(*London Review of Books*)都用他那放肆的形象做广告,吸引读者订阅。[49]

他的言谈话语也发生了变化。为了在毛派自己的推论基础上迎合他们(就像他在 10 年前加入结构主义语言游戏那样),福柯在后来的好几年里一直使用着阶级斗争的套语,甚至利用过毛主席的偶像权威。

同时,很奇怪,通过履行愤激派知识分子在法国的神圣职责,福柯开始在法国公众中赢得更广泛的敬意。

至少格吕克斯曼就丝毫也不对福柯最近的变化感到惊讶。“在法国这很正常,”他说,“你已经做了知识分子,接下来必然要做一名斗士。在萨特看来这完全是一回事。”[50]

又是萨特!福柯不论走到哪里,看来都躲不开这位存在主义者的影子。萨特虽然已差不多 65 岁了,但仍然是法国知识分子最完美的典范:他敏于批判,以揭露权力的滥用为己任,从不惊怕响应埃米尔·左拉昔日的战斗呼唤——“我控诉!”他在 1968 年 5 月进一步确定了自己的这一地位——即使只是因为据说他在学潮的高峰期间曾来过索邦大学。

尽管如此,福柯现在开始向他的地位直接发起挑战了。这一挑战,不仅像以往那样表现在哲学方面,而且表现在政治的战略和策略问题上。萨特可能会发表演说。但福柯,正如他在樊桑纳所表现的那样,却准备走得更远——他要采取行动。

同时,像弗兰肯斯坦博士(Dr. Frankenstein)一样,福柯还不得不对付他以樊桑纳大学哲学系的形式创造出来的那个怪物。

福柯的系开出了无数诸如“文化革命”和“意识形态斗争”之类的课程，很自然地吸引了一切类型的持不同政见的人们。他的许多好斗的同事都被当时流行的狂热情绪裹挟而去了。1970年朱迪斯·米勒(Judith Miller)——她自称是毛派(和雅克·拉康的女儿)——在公共汽车上，向一些完全不认识的人胡乱分发哲学学分证书。后来她在《快报》(*L'Express*)上解释说，她这样做是因为她觉得“大学是资产阶级社会的一种虚构物”。[51]

这件事惹恼了共和国总统。教育部长解雇了米勒，并迅速发出通报：樊桑纳大学哲学学位的持有者不再具备在法国教育体系中任教的资格，由此取消了整个哲学系授学位的权利。

福柯则诉诸舆论，坚决捍卫他的教学方案和各大学仍在继续的造反运动。“我们力图创造自由的经验，”他在《新观察家》上解释说。“我说的不是全面的自由，而是在像樊桑纳这样的大学里的那种尽可能完整的自由。”他指出，法国的哲学教育长期产生一种阴险的教化作用，创造着一种“政治—道德意识，一种良心上的国民自卫军”。若按政府所要求的那样保持传统的哲学课程，人们“就会陷入一个圈套”。此外福柯还说，“我不能肯定，你知道，是否真的有什么哲学存在。真正存在的是“哲学家们”，是这样一类人，他们的论述和活动随时代的变化而变化。”[52]

“我觉得，学生们以初看上去纯属民间传统式的行为试图做的，和我自己力图在我的书的尘埃中试图完成的，基本上是同一件事情，”福柯在这几个月里的又一次谈话中解释道，“我们必须摆脱政治保守主义，也必须摆脱……文化保守主义。我们必须看穿我们那些礼仪的本质：它们是一些完全没有道理的东西，是和我们的资产阶级生活方式联系在一起的。透过游戏和反讽，用戏弄的方式来超越它们，是有益的(而真正的戏剧也就在这里)；把自己弄脏，让自己胡子拉杂，长发披肩，让男孩看上去像女孩、女孩看上去像男孩也是有益的：我们必须把那些在暗中到处对我们发号施令的制度投入“游戏”，予以揭露，加以改造，并推翻之。就我而言，这正是我在自己的作品中试图做的事情。”[53]

在这些年代里，像其他同情学生选择的教授们一样，福柯也对他自己教学方法的某些方面做了些修改。他从未有过地尽力缓和了(如果不是完全抛弃了)他对别人作品的习惯性关注态度。同时，他继续以居高临下的姿态去讲课，丝毫不去(像这个时期许多激进教授所做的那样)隐藏或软化他那独特才智的

力量和权威。“当我用教条主义的方式讲课的时候，”他解释说，“我就告诉自己：人们付给我薪水，是要我向学生传授某种知识的形式与内容：我必须使我的演讲或课程略微适应一下这种要求，这恰恰就像做一双鞋子一样。我设计一样东西，并尽可能把它做好。我为此煞费苦心(也许不总是这样，但常常如此)。完成之后，我就把它带到讲台上，对它加以说明，然后就把它交给听众，让他们拿它去做他们想做的事情。我把自己看作一个制作某种产品并把它交给人们去消费的工匠，而不是一个驱使奴隶干活的主人。”在实际生活中，福柯并不反对学生对他恭敬，因为学生是学徒，他是师傅。然而他谦逊地以工匠自比也绝非全是虚情假意：终其一生，他一贯地藐视那种为一群逢迎的弟子包围的学术带头人角色(这种角色，拉康就扮演得淋漓尽致)。除此之外，他宁可简简单单地以他自己作为样板，让学生走他们自己的路，而不愿强迫他们和某种教条保持一致。[54]

尽管如此，要在樊桑纳大学树立一个样板，却日显不易。这个校园一直在动荡不已，罢课、游行和教室示威此起彼伏。遵照时下流行的一句激进派名言——“我最亲密的朋友就是我最危险的敌人”，好斗的学生们已将福柯的课定为破坏的目标。[55]

他感到受不了了。在和记者的谈话中表示和左派团结一致，或从房顶上投掷石块(那是为了好玩！)是一回事；而不得不日复一日地忍受各种极左派在他的教室里胡言乱语，则完全是另一回事了。

福柯开始感到(他曾谈到过这一点)自己颇似在夏朗东(Charenton)的萨德：他在疯人院演出教人们造反的戏剧，结果却促使疯子们对教师本人造起反来。[56]

怎么办呢？福柯的办法很简单：他尽可能少地待在校园里，而集中精力做自己的研究，去国家图书馆读书。[57]

他的思维活动再次发生新的转折。在樊桑纳大学，他告别了他在《知识考古学》中讨论过的方法论问题，开设了一个题为“性论”的系列演讲，由此又回到了“极限体验”的一个领域里来，而全面研究这种“极限体验”，正是他在《疯癫与文明》初版序言作出的许诺。他还重新提出“伟大尼采式探求”这一指导性思

路,在樊桑纳开了一门关于尼采的课,在此基础上写成"尼采·谱系学·历史"(Nietzsche, la généalogie, l'histoire)一文——他惟一的一篇论述这位最受他青睐的哲学家的重要文章。[58]

他现在断言:"肉体是 Herkunft 之所"(Herkunft 是尼采用的词,意即"起源"),是意愿、感情和思想的根本。但按福柯的描述,这种"起源之所"也是模糊不清的创伤、莫名其妙的痛苦和捉摸不定的本能之所在。肉体包含有一幅关于过去事件的图示,它铭刻在肉体里,形式很奇特。这些事件的痕迹,仅用理性是读不通的,却能在爱好与厌恶、长处与弱点、快乐与痛苦的矛盾混乱中清晰地见到。然而即使在这里,肉体仍呈现着一幅令人困惑的图景,如同一片硝烟弥漫的战场。而尼采派历史学家的任务,实际上就是仔细审视这一战场,识别出尚能起作用的一切肉体的力量,甚至那些处于"边缘"的肉体力量。福柯认为,这种审视,事实上是可以实施的,只是必须运用"一种连自身都能够离解的离解性眼光"。惟有这样一种眼光,才能够揭示"被烙满了历史印记的肉体和毁坏肉体的历史"。[59]

由于亲眼目睹了突尼斯学运的惨烈"牺牲",并在樊桑纳勇敢地参加过战斗,福柯在 1968 年 5 月后变化了的条件下,似乎感到前所未有的信心十足:他要去直接探讨肉体在政治和历史中的地位,试着了解它的创伤,改变它互相对立的需要和弱点的结构。

他曾经指出:"'做激进派'这件事的实质原因是**肉体的**;'做激进派'这件事的实质原因是存在本身的激进性。"[60]

同时,尽管他深深地卷入了他周围的政治和社会的运动,他的研究却仍旧几乎完全集中在过去上。"历史学具有比充当哲学的婢女更重要的任务,"他在论尼采的那篇文章里写道,"它必须是一种关于精力与弱点、鼎盛与衰竭、毒药与解药的鉴别知识。它必须是一种药物学"——至少在历史学家本人看来是如此。[61]

或者,正如尼采本人在一句为福柯所引证的格言里所解释的那样,"在现在、在单一的文化中生活,并不足以成为一种普遍有效的良方:许多不会在其中适当地呼吸的有用的人会死去。我们可以借用历史为他们提供空气。"[62]

1970年以后，福柯自己的“适当地呼吸”变得容易多了。从12月份开始，他荣任法兰西学院教授，由此获得了一个比樊桑纳更高级的讲台，可以更方便地展开对“伟大尼采式探求”的历史学方面的探索了。

数年来，福柯一直渴望着得到一个与他的才能相称的学术职位——不是在索邦大学，就是在法兰西学院；数年来，他一直在为获得这一职位而拼命钻营，寻求像乔治·杜梅泽尔(他本人于1968年进入了法兰西学院)一类朋友的关键性的支持。[63]

法兰西学院是法国特有的机构，其起源可以上溯至16世纪。和其他高级学术机构不同，它不要求成员有文凭，也不向学生授学位，它的本国籍的讲座持有人(总共约50人)是由教授们自己选举产生的，旨在奖励法国最杰出的文理科(包括从音乐到数学之间的各个领域)学者。当选者按要求应每年开出一门课，专门讨论他们未完成的新作。这些课应向公众开放，任何人都可以来听，无需注册。[64]

1970年12月2日，福柯的一些著名的同辈学者、老友和一支青年崇拜者代表团涌入法兰西学院，来听福柯的就职演讲。让·拉古蒂尔(Jean Lacouture)在《世界报》上描绘道：在一群“翘首以盼的”听众面前，出现了“一个带象牙色泽的光头；他的举止像个佛教徒，他的眼神闪着摩非斯特式的狡狯，即使这种庄严的场合，也不能使他爱说反话的习性有所收敛”。[65]

他的演讲颇像走钢丝，在仪式的要求和他自己思想的表达之间灵巧地玩弄着平衡。正如人们可以预料的，他的演讲也许是他伪装得最巧妙的一个作品。一位很有眼力的评论家对此作了这样一个总评：“他用象征的方式，向听众们纵论数百年的历史，仿佛概述的全然是一些有关真实、合理性和正常性的研究方案。他的声音，就其讲究格言式省略法而言，颇似贝克特；而就其令人生畏的洪亮音色来说，又很像勒南(Renan)。”[66]

通过那些“格言式的省略”，福柯扼要地谈了谈自己的“短暂存在，这种存在为了被抹消，无疑已得到了表白”。他巧妙地提到了某些类型的“话语”可能会引起的“不安”，尤其是当人们发现“野蛮的外在性空间内的真实”的时候；因为，即使现代的学识也常常表现出“那些被人们想像成‘邪恶’的权力和危险”，无论其看上去多么“庸俗乏味”。[67]

他向听众们解释说，对话语起支配作用的各式各样的礼仪，有可能把这类

“权力和危险”中和掉。中和的方法很多,如:强加一些逻辑和语法规则;审查某些词语和论题;规定在某学科内可以接受的各种研究和计划;只认可关于某些选定作品的某些评论方式;将作者假定为作品的自觉的(因而是负有责任的)、创造性的本源。福柯指出,所有这些相互间毫无逻辑联系的计谋,都可以被用来“袚除”话语中的权力和危险,就像牧师们曾试图袚除恶魔一样。由此看来,控制着语言的那张错综复杂的惯例网,无非是“我们施于事物的一种暴力”,一种“我们强加给它们的习俗”,一种无意识的、“人们在每一句话中都必须加以调动的推论‘监察’”。[68]

这里,福柯简要地谈到了他对“权力”问题的日益明显的兴趣,并把它同他以前关于理性的范域和“来自外界的思想”等问题的兴趣联系了起来。他还暗示着,至少他本人已经透过超越学究式话语,通过再现一种被遗忘已久的、“真实”而充满野性力量的话语,打破了这一模式。这种话语,如若我们不怕它内在的种种危险,有可能像古希腊诗人们的作品那样引起“尊敬和恐怖”。通过启发人类用不同的方式思考和行动,它甚至有可能改变世界,“将它自己融入人类命运之中”。[69]

与此同时,福柯还意味深长地表示希望:除了其他角色之外,他还要做一个学者中的佼佼者。在演说的结尾,他向自己的前任、他以前的教师和导师让·伊波利特,表示了一番措词十分得体的敬意。

他的演讲体现了一种悖论(在这方面很像《词与物》)。从它公开表明的意图看,它具有激进的颠覆性;而从它展示的雄辩和学识看,它又具有让人放心的传统性。这篇演讲的传统形式,实际上是福柯自己实施的一种“暴力”,其目的是为了包容(并传达)他自己那不守规矩的“来自外界的思想”。[70]

升入这一神圣的学术机构之后,福柯从一个方面看是很守规矩的。他履行作为法兰西学院成员的社团义务;认真遵守学院的章程,努力撰写富于独创性而且学识渊博的讲稿。但是,这不过是他的投资。和那里的很多教授不一样的是,福柯从不在巴黎的某一研究中心建立自己的独立基地,对招募门生毫无兴趣。按他的同事皮埃尔·布迪厄的话来说,福柯的整个职业生涯“几乎完全失去了明确的学术影响力甚至科学影响力,由此也就失去了这些影响力可以带来

的门徒,即使他借助自己的名气,对出版界,并透过它对整个文化生产领域,发挥着强大的影响力”。[71]

从另一方面看,这后一种影响力(对“整个文化生产领域”的影响力),福柯在1970年以后行使得淋漓尽致。他把大众传播媒介当作传声筒,力图利用自己的名气来达到自己的政治目的。他加入了一个由一些名声很响的持不同政见者组成的精英团体——其中有萨特(这是自然)、热奈(Jean Genet)这类的作家,和伊夫·蒙当及西蒙娜·西尼奥雷之类敢于仗义执言的影星。而且,他还于1971年2月(即在他就任法兰西学院教授仅两个月之后),张张扬扬地宣布:他要创立一个自己的政治团体——“监狱信息小组”(Groupe d'information sur les prisons)。

创立这一组织的主意是福柯和达尼埃尔·德费尔一起想出来的。德费尔现在已经是他的主要政治合作者了。[72]

“我是在1960年9月认识米歇尔的,”德费尔回忆说。他当时是一个学哲学的大学生,刚刚念完高等师范学校文科预备班,年龄比福柯小10岁。当他在巴黎求学的时候,他就投身左翼政治活动,是“法国大学生全国联合会”(UNEF)的一名活跃分子。(“UNEF”是一个敢说敢干的学生联合组织,曾带头反对法国在阿尔及利亚的战争。)[73]

福柯赞同德费尔反对阿尔及利亚战争的立场,但并不同意法国左派60年代早期对戴高乐政府的分析。他们提出“法西斯主义必败”的口号。德费尔回忆说,福柯“从未接受这种看法。**这是最重要的**”。暗示戴高乐主义是一种类同纳粹主义的现象,如同1968年5月后在法国左派中流行的一些类似提法一样,令福柯感到荒唐。[74]

福柯这位年轻的新朋友神采飞扬,英俊潇洒。但是,最令福柯着迷的,恐怕还是他那紧张而投入的政治生活作风。据德费尔自己的回忆:“我觉得米歇尔能在这个时期喜欢上我,是因为我当时过的那种学生斗士的生活。”福柯将他置于自己的羽翼之下,为他在克莱蒙—费朗大学找了个职位。1964年,德费尔离职赴突尼斯参加一项志愿服务,福柯也随同前往,结果在突尼斯大学为自己找到了一份工作。1968年后,他俩再度携手合作——这次是在樊桑纳大学,德费

尔作了那里的社会学教授,并在 1969 年 1 月 24 日夜里和福柯一道同警察干过一仗。[75]

像所有亲密的朋友关系一样,他俩的关系也几经起落。但自始至终德费尔对福柯一直忠贞不渝。一位认识他们俩的朋友说:"我觉得达尼埃尔是真心爱他的。"[76]

同时,福柯也感到很难离开德费尔。"18 年来我对某个人一直处于一种热情状态,"福柯在 1981 年的一次谈话中说道。"在某些时刻,这种热情状态采取了爱的形式。但事实上,这是我们两人之间的热情状态的问题。"所谓"热情状态",按照福柯在这次谈话中的描述,是一种超越了爱情、超越了理性,甚至超越了某种对另一个人的强烈欲求的状态;毋宁说这是一种广阔无垠的、起离解作用的状态,它破坏着"'做自己'的感觉",创造着一种强烈的、融合的"苦乐"感,使人得以"用完全不同的眼光看事物"。由于"已全身心投入了"对这种"我们两人之间的热情状态"的探索,福柯承认:"我觉得,当我需要找到他并和他说话的时候,无论什么都不能阻止我去这样做——绝对不能。"[77]

福柯常常同德费尔说话,尤其是在 1968 年之后,谈他们最新的共同兴趣——政治。德费尔经久不衰的政治活动癖,又被新的学生左派,尤其是 1968 年底出现的"无产阶级左派"引发了。在这个组织于 1970 年被正式取缔后不久,德费尔自己就做了该组织的地下成员。他回忆说:"我入会了,这是因为它已经被禁止活动了,被取缔了,成了一个处境危险的组织。"[78]

像德费尔一样,福柯这时也在急切地为自己找寻政治行动的新形式。正是出于这方面的考虑,他也加入了"无产阶级左派"。

但是,一个像福柯那样博学多才的人,怎样才有可能通过加盟一个转入地下的革命运动来获取最大成果呢? 这是个大难题。福柯便同德费尔一起探讨把自己的课题同毛派的计划联系起来的途径。据德费尔的忆述,在"无产阶级左派"方面,他们的目的只是建立"与法兰西学院的联盟",以形成(用马克思主义行话来说)某种联合资产阶级知识分子的"人民阵线";在福柯方面,目标则稍有不同:他想透过探讨作为一种"极限体验"领域的政治,找出某种方法,以"推展在《疯癫与文明》中宣布过的研究方案"。[79]

福柯和德费尔后来得出的解决办法特别简单。德费尔向他的毛派同志们提议:让福柯领导一个调查法国监狱内幕情况的委员会(当时一些毛派斗士正

在狱中服刑)。该委员会可望将公众注意力引向法国监狱系统的悲惨状况,并为狱中的毛派提供一个将难友们组织起来的口实。尽管"无产阶级左派"的一些成员反对德费尔的意见,理由是普通刑事犯和"流氓无产阶级"不适于(正如马克思所指出过的那样)充当社会变革的动力,德费尔的动议仍然被通过了。[80]

他策划的这场政治冒险,从长远看,在福柯关于新革命政治的实验中具有首屈一指的重要意义。

1971 年 2 月 8 日,在蒙帕纳斯火车站的圣贝尔纳小教堂里,福柯走到摄影机和麦克风跟前,宣告了"监狱信息小组"(GIP)的成立。选择此时此地来发布这一通告,不是没有用意的。在此之前的两个礼拜里,圣贝尔纳的教堂曾被毛派占据,他们在这里举行绝食斗争,要求改善狱中同志们的处境。(在当时的法国,"毛派"已成了对一切多少同"无产阶级左派"有联系的好斗分子的统称;由于"GP"已被取缔,这一稀奇古怪的名称对于斗士们自己是很有用的。)[81]

那日上午,为抗议被捕的同志在狱中的悲惨处境,毛派组织了一场大规模示威活动。当示威还在进行的时候,政府就表示它要作出某些让步,这就是它打算建立一个研究狱中情况的委员会,并打算把在押的好斗分子改定为"政治犯"——按法国的法律,这种犯人应享受较宽大的待遇。圣贝尔纳小教堂的记者招待会,就是在毛派宣布绝食斗争的主要目标已经达到、因而准备结束的时候开始的。当福柯那锃亮的光头出现在人们面前的时候,那里的左派们已经在弹冠相庆,一片欢乐的气氛。[82]

但这位法兰西学院教授并不是去那里庆祝胜利的。他是要借此机会宣布他的新组织的成立。对着摄像机,福柯念了一份关于该组织宗旨的简短声明。这个组织是他在皮埃尔・维达尔—纳盖(Pierre Vidal-Naquet,一位杰出的古典学者)和让—玛利・多梅纳赫[Jean-Marie Domenach,天主教杂志《精神》(*Esprit*)的主编]的支持下建立起来的。其目的,按福柯的解释,是具体而适中的:他和同事们希望搜集有关法国监狱内部悲惨状况的信息。他们特别希望听取亲身体验过监狱生活的人的讲述。为了顺利得到这些信息,"GIP"敦请狱中的人们同他们联系。该"小组"还告诉人们,他们已准备了一份调查问卷可供索取,答卷将在以后的某一天予以公布。[83]

福柯在这次记者招待会上念的声明,给人留下了许多假象。虽然有像维达尔—纳盖和多梅纳赫这样有名望的人支持,"GIP"实际上完全不是一个常规性的"组织",而毋宁是德费尔和福柯临时策划出来的一个流动性的鼓动中心。它从来就没有打算只从事信息搜集或慈善活动。它的毛派背景还暗示着,它从一开始就被预设成了一个战争机器,一种新的文化武器。[84]

最首要的是,"GIP"被预设为一种试验场,它将对一种新型知识分子进行考验——这种知识分子不愿出风头,然而富于颠覆性,谦逊然而狡狯。

它要打击的靶子,一如既往地仍旧是让—保罗·萨特——当代在世的最著名的知识分子,法国在道德上持异议者的脆弱传统的化身。正如福柯曾概括指出的那样,在这个传统中,"知识分子以那些被禁止说实话的人的名义,向那些尚需要了解事实的人说实话:知识分子意味着良心、自觉性和雄辩。"福柯还用反讽的口吻指出,正是本着这种奥林匹克精神,战后的存在主义者们告诉了人们"自由包含了什么,一个人在政治生活中必须做什么、怎样待人接物,等等"。福柯不但自己决心抛弃、而且还决心在社会中全面加以摧毁的,正是这样一些以道德权威自居的傲慢姿态。"GIP"在这方面的策略是很明确的:它要建立一个论坛,所有藐视道德权威的人都可以在这里畅所欲言,用他们自己的声音来揭露一个自称"人道的"社会曾用怎样一些残忍的方式惩罚过他们。[85]

"我渴慕那种破坏证据和一般性原则的知识分子,"福柯在1977年的一次谈话中宣称。在这里,就像他在这些年里经常谈起的那样,他把这种知识分子想像成一种游击战士,来无影去无踪,徘徊不定,很难被抓住。他从边缘地带打狙击(福柯曾想像过一种拨弄癫狂火山的地下人,与此很相似),将"当代各种惰性和限制"中的"弱点、缺口和力量的分布情形找到并标出来"。他不愿提供未来社会的蓝图,"不停地处在运动之中",而且"既不知道他究竟在往哪里去,又不知道他明天会想什么"。尽管目的地仍未找到,但他已不再打地洞了。他现在欢迎公开的战斗,希望这种力量的较量有助于说明"革命是否应该受惩罚,以及哪一种(我的意思是,哪一种革命和哪一种惩罚)。我们已经知道,这个问题只有愿意冒生命危险将它提出来的人才能回答"。[86]

具有讽刺意味的是,萨特在这个时期原则上也已归附于某种类似的游击战

的纲领。他宣布“老的知识分子概念”已经过时。而且萨特也和毛派携起手来——他在1970年担任了《人民事业报》的挂名主编,以防止该报被查禁。后来他又不知不觉地被皮埃尔·维克多(Pierre Victor)(班尼·列维)控制了,并最终让他做了自己的私人秘书。[87]

因此,作为一种独立的试验而发起GIP组织,并将福柯那一套不同于萨特的设想付诸试验,就更有必要了。“倡议一项改革还轮不到我们,”——GIP的成立声明最后说道(言下之意是他们已有了这一设想)。“我们只希望昭示事实,并希望一刻也不拖延地、差不多是逐日地昭示之,因为问题很紧迫。我们必须使舆论警觉,并使之保持警觉。”[88]

GIP从好几个方面展开工作。德费尔和福柯设计了一份调查问卷;德费尔将它分发给去探监的犯人家属;答卷收回后,两人便对它们进行筛选、摘录,然后以连载形式发表。GIP还同犯人家属们一道,通过斗争,使一些以往不许进监狱的报纸得以在狱中被自由传阅;它召集一些由富于同情心的专业人员如医生、律师和社会工作者组成的委员会,以便宣传某些特殊监狱内的情况;在狱中发生绝食的时候,组织还予以声援。[89]

“惟有在监狱里,人们才能看到以赤裸裸的形式表现出来的权力,而且极力在那里被说成是道德的力量,”福柯在1972年指出,“监狱的迷人之处,就在于权力在这里从不隐藏或掩饰自己。它以一种被推行得淋漓尽致的暴政的形式呈现在人们面前。它玩世不恭,同时又很清廉,并且完全‘正当’——因为它的实施完全合乎道义。结果,它那凶残的暴政表现为善良对邪恶、秩序对混乱的沉静统治。”[90]

但是,似乎出于偶然,混乱方面的力量往往会出乎意料地、自发地沸溢和爆发,摧毁良心之城,扯去“道德”虚饰(福柯和毛派都从1968年5月的事件中总结出了这一教训)。按照毛主义左派的兴致,这种自发的反叛是再好不过的事,它的发生可以提供一个搞鼓动的好机会。吉尔·德勒兹在一些年后忆述说,“米歇尔具有一种政治的直觉,能觉察到某件事将在某个特殊地点(不会在别处)发生。”德勒兹是德费尔和福柯在GIP里最重要的盟友之一。他和福柯的心是相通的,当时就已是他哲学上的战友。德勒兹虽然也是个渊博的学者,但他

对福柯仍怀着几分敬畏。“他在某种意义上是一个先知，”德勒兹后来解释说。“他能幻视事物，而且像所有懂得幻视、能够看见什么并且看得很深的人一样，他发现他看到的净是些不可容忍的事情。”[91]

恰如事态将要表明的(和 GIP 搜集的资料将要显示的)那样，法国监狱里面的情况常常真是不可容忍的。监狱绝妙地说明着“正义”可能会是多么的野蛮。尤其是法国监狱在 70 年代初还提出了一个实际的改革目标，听起来特别美妙。这些塞满了毛派分子的监狱已成为这样一种地方：里面，政治活动家可以鼓动造反；外面，GIP 又可以把消息传遍法国。[92]

“米歇尔感到狱中存有某种躁动不安的情绪，”德勒兹回忆说，“他觉得这不是小问题。”[93]

GIP 就这样工作着。德勒兹帮助德费尔和福柯搜集消息。他们分发小册子。当纽约北部阿提卡监狱的囚犯发动血腥叛乱的时候(法国报刊对此作了广泛的报导)，他们怀着强烈的兴趣注视着。[94]

同时，他们等待着。

1971 年 12 月 9 日，图尔的监狱发生了暴乱。一群犯人洗劫了狱中的木器厂；另一群纵火焚烧了监狱图书馆；一些单身牢房的犯人砸坏铁窗，把垫褥、椅子、盘子扔了出来。该监狱有三座楼房，暴徒们占领了其中的一座，一遍一遍地高呼“打倒专政！”并高唱《马赛曲》。据监狱牧师的传达，他们的主要要求是：暖和的浴室和较好的牙病医疗条件。(这种显然琐屑无聊的要求，这些年在法国其他监狱发生的暴乱事件中频频出现。这使福柯感到很兴奋：他感觉这是一种“无罪化”的标志，说明现代囚犯们已变得多么缺乏羞耻感，多么“问心无愧”。)[95]

从收音机中听到这一暴乱的消息后，巴黎的毛派们立即行动起来，一边策划发新闻特刊来报导此事，一边组织人员去了解真相。

正在这时，这所监狱又发生了第二次暴乱。但这一次警察反应很快，他们迅速控制了该监狱，并在此过程中打伤了几十名囚犯。

事过不久，福柯和德勒兹来到了图尔，召开了记者招待会。在此之前，该监狱的一名医生——一个名叫艾迪丝·罗斯(Edith Rose)的精神病学家交来一份

证词，详细描述了图尔监狱惨不忍睹的内部情况。福柯和德勒兹举行记者招待会的目的，就是为了向舆论界披露这份证词。在他们看来，这份证词不仅本身就是一份证明材料，而且提供了一个足以作为教训的实例——它让人们看到，何至于一个官方委任的专家竟敢违背保持缄默这一职业规定，用最明白的语言道出了她的所见所闻。[95]

她的语气，事实上是很平静的。罗斯大夫这样写道："最令我难受和痛苦的事情，是看到犯人们被套在锁链上整整一个星期甚至更久。我发誓这是真的：他们甚至在吃饭的时候还戴着镣铐。我在医务室曾听见他们叫看守用叉子给他们喂饭。……有些目击者告诉我，他们的牢房里满是粪便，不过我没亲眼见到。"然而她看到的已经够多了，以至于强烈地感到，在图尔监狱坐牢还不如死了的好。"我敢说，自从我去图尔监狱工作以来，那里自杀企图的发生率之高一直令我吃惊，"她宣称："自缢的，割腕的，吞勺子、叉子、氖光灯管等等东西的，都很多。"[97]

这正是那种通常最令福柯感兴趣的资料——无论是他在国家图书馆里发现的，还是某个像罗斯医生那样的人提供给他的。福柯赞许地评论道：罗斯医生"并不去批评"作为一种机构的监狱，而只是"在这样一个日子，这样一个地点，这样一种情况下，**展示了**已经发生过的事情"。这位监狱精神病医生用一种不带情感的语言(这能令人奇怪地想起罗伯—格里耶的那些冷漠的叙述者)，冷静地再现了狱中最可怖的情景。[98]

罗斯大夫的报告后来发表在《新观察家》杂志上。福柯为它写了篇引言，在文中亲自对一些最令人震惊的细节作了一番概述："人日复一日地戴着脚镣手铐被关在合适的地方……每天不是受刑罚，就是服镇定剂；不是被拘押，就是被注射药物；不是下地牢，就是上城堡(多么让人放心的道德哟！)；在 20 岁就被变成终身罪犯的偷车贼"(这将成为《规训与惩罚》的中心论点)；而且——福柯怎么能够在这件事上罢手呢？——"几乎每天夜里都有人在企图自杀！"[99]

事实上，GIP 的第四份也是最后一份小册子就是专门论述这个主题的。这份 1973 年由伽利玛出版的小册子——《狱中的自杀》(*Suicides de Prison*)，像前几个小册子一样，也是一种资料汇编(将一些事实和当事人的回忆录作些整理，略加一点评论即呈送给读者)。它一开始就向读者展示了一个统计表，其中列举了 1972 年法国监狱发生的自杀事件，其数字高得惊人——共 32 起。编者将

这些事件按时间顺序排列在表内,并逐个详细说明自杀的方式,如:自缢、过量服药、服毒、吞叉子,甚至有躺在烧着的床垫上自焚的。[100]

但书中的主要资料,是一个署名“H. M.”的犯人的一系列来信。H. M. 出生于一个破裂了的家庭(其父是个酒鬼),现年 32 岁,是一个有鸦片瘾的同性恋者。他在 17 岁时就犯罪坐过牢房,后来又因盗窃、斗殴和贩毒等多种罪名在十几个监狱里服过刑。据他在好几封信里所说的,他最近的被捕是因为中了一个圈套:几个便衣警察诱使他去买鸦片,从而把他抓了起来。回到监狱后,他开始公开追逐男人。因为发生了一次口角,他的性活动被看守告发了,结果他被关入了单身牢房,随后他便上吊自杀了。[101]

福柯对他的这位通信人极感兴趣,其原因是不难理解的。H. M. 的文字漂亮而生动,带有福柯崇拜的几个作家[波德莱尔、拉英(R. D. Laing)等]的气息,和他喜欢的音乐(如“门”的韵味),同时还能使人感到他对自己命运的强烈愤怒之情。他所经历的存在是一种“陷阱”——一种由各种被派来专门对付他的监狱专家们构筑的陷阱:“也许正是这些善良的人给我带来了极大的痛苦。”尽管 H. M. 的表达力很强,但他显然缺乏自我意识。在一篇未署名的短评里,福柯指出,这些信函“不停地翻动着各种各样能够形成某种迷恋的东西”,由此向读者们提供了关于“囚犯们所思考的问题”的极富启发性的一瞥。[102]

如果 H. M. 的信真的能作向导,那“囚犯所思考的问题”便是十足简单的:他渴望着(与福柯自己并无二致)“逃逸”、消失、消散。

在他不同的时间写的一些信函里,H. M. 表达了这样一些梦幻,如:逃往印度,加入克利希那派宗教运动(Hare Krishna movement),像拉英笔下的精神分裂症患者那样避开现实,在药物的作用下遨游于“时空之外”,像黑豹党人乔治·杰克逊(George Jackson)那样越狱(杰克逊在 1971 年加利福尼亚的一次越狱行动中被击毙,他是 GIP 前一份小册子的主题人物)。[103]

尤其是,在他站到死亡的门槛上的时候,(事实上,此时他感到除了死就再也无法脱身了),H. M. 做了一个最后的、也是本质的梦(**按福柯论宾斯万格的那篇文章的说法**):他梦到了自杀。

“我每天都在考虑这件事,”他在一个后来被福柯引述过的段落里写道。“活着和死一样得难。”[104]

福柯评论的最惊人之处,也许就是他赋予这种死亡愿望的意义。据福柯所

言，H. M. 的信，虽然“产生于孤寂之中”并以写信人的死而告结束，却应当被视作一种非常具有政治性的文件，它表达了“一种新型的政治思考，这种思考意在消除公与私、性与社会、集体要求与一种个人生活方式之间的传统区分”。有人可能会认为，一种可能导致自杀的个人生活方式对于推进一场革命并没有什么积极意义，但福柯坚决不同意这一看法。[105]

他宣称：“一种持久的自杀兴趣和某种形式的政治自觉性往往只有一步之遥。”[106]

这样，除了毫不畏惧地面对“绝对牺牲可能性”的突尼斯学生的英勇形象之外，福柯又加上了一个怪异得多也阴暗得多的政治斗争形象——一种被逐入内心的殊死战斗。似乎在某种绝望的情境下发生的自杀行为，如若得到正确的理解，有可能像福柯在他论尼采的那篇文章里所说的那样，以某种方式戏剧性地展示一具“烙满了历史印记的肉体”，并通过该行为本身的暴烈性，展示“毁坏肉体的历史”。[107]

“GIP 是一种思想试验，”吉尔·德勒兹在福柯死后的一次谈话中回忆道。“米歇尔总是把思想的过程看作一种试验；这是他承继自尼采的一个观点。既然如此，GIP 的用意就不是拿监狱来做试验，而是将监狱理解为这样一种地方，那里的犯人们在经历一种体验，而这种体验也是知识分子（或者至少是福柯所设想的那种知识分子）应该加以思考的。”[108]

德勒兹能在这些年成为福柯最密切的哲学盟友，似乎是很自然的：因为在所有同辈的法国思想家中，惟有他能够真正理解福柯独特的天赋（包括他对自杀和死亡的矢志不渝的关注）的含义。德勒兹出生于 1925 年，在索邦大学读过哲学，1948 年通过中学哲学教师资格考试。像福柯一样，他年轻时迷过阿尔托，并对发表“存在主义就是一种人道主义”（L'Existentialisme est un humanisme）的萨特产生了终生的反感。和福柯（以及与他同辈的大多数学生）不同的是，他从未加入过共产党；而且他对海德格尔只发生过短暂的兴趣，尽管他透过莫里斯·布朗肖间接地吸纳了他的许多关键思想。[109]

传统上，法国哲学家总是把注意力集中在德国思想上。德勒兹藐视这一传统，偏偏转向英美文学和哲学，在这方面形成了自己特有的专长。他的第一本

书——《经验主义和主体性》(*Empirisme et Subjectivité*),是讨论大卫·休谟(David Hume)的;这位英国哲学家从怀疑论立场对自我的实在和意识的统一提出的批评,成了德勒兹思想的一个前提。"心灵是一种剧场,"休谟这样写道,由此创造了一个将被德勒兹牢牢记在心中的意象。"严格说来,里面没有同一时刻的**单纯**,也没有不同时刻的**同一**",只有"一种永恒的流动和运动",一种连续不断的变化,其中"好几种感觉相继出现;它们来来往往,悄然逝去,混入无限多样的情境之中"。[109]

60年代早期,德勒兹曾透过一系列极富于独创性的史学研究,对这幅永恒流动的图画作了反复的、精心的描绘。他研究的是这样一些人物:康德、斯宾诺莎和活力论哲学家亨利·伯格森;情诗作者利奥波德·冯·萨赫尔—马索赫(Leopold von Sacher-Masoch)、马塞尔·普鲁斯特(Marcel Proust);但最首要的还是尼采这位改变了他的生活的作家。[110]

"我在很长时间里'做'的都是哲学史,"德勒兹曾这样解释。"正是尼采(我很晚才读到他),把我从这种状态中拉了出来。……他能使你产生一种反常的倾向(这一点无论是马克思还是弗洛伊德都从来不曾做到……),即让你想以自己本来的名义来说一些简单的事情,想用情感、激情、体验、试验来说话,用一个人自己的名义来说点什么是非常奇怪的;因为一个人以自己的名义说话,完全不是在他将他的自我当作一个'我'(一个人或一个主体)的时候才会发生的事。相反,一个人只有透过极严格的非人格化训练,只有敞开自己的胸怀,让多样性质贯穿全身,让激情流遍全身,让自己自由地探索'无限多样的情境',才能获得一种真正的、本来的名义。"[111]

读到德勒兹的《尼采与哲学》(*Nietzsche et la philosophie*)时,福柯很自然地感到了他们在哲学兴趣上的相似性。于是,他想请德勒兹来克莱蒙—费朗大学任教,但是这次未能如愿。6年后他又一次聘请了德勒兹,这次是在樊桑纳大学,两人相遇了,并成了极要好的朋友。关于其原因,德勒兹后来回忆说:"这不只是一个[相互]理解或思想一致的问题,其中还有激情、共鸣和**音乐上的**一致的成分。"[112]

他们共同用写作来探索理性的界限,在"无定形的流动"中表达快乐,寻找恰当的词语来引起"一种非真实感",这种非真实感能够像某种"认识病毒"一样,"透过语言向知性和人们传送自身"。从1962年起,他们就在工作中密切配

合,仔细研读对方的每一本新书,加以评论,从中吸取推动工作进一步深入的动力和灵感,为破坏“确定着各种固定同一性的常识”(德勒兹语)作出协调的努力。[114]

1968年5月事件后,他俩之间的哲学和政治同盟关系进一步深化。“1968年5月事件是纯粹状态的‘生成’的显现和爆发,”德勒兹后来说。“这恰恰就是尼采称之为‘不合时宜’的那种东西。”[115]

德勒兹也被卷入了学生运动。像福柯一样,他也欢迎大批新的群体投身“无定形流动”的试验。他开始了同精神分析学家弗利克斯·加塔利(Félix Guattari)的长期而富于成效的合作。加塔利是一位新马克思主义者,对正统弗洛伊德学说持激烈的批判态度。和加塔利及福柯一起,德勒兹参加了左派的一个都市化问题研究中心;他也参加了GIP的工作,并支持毛派斗士更直接的行动;他还为从反文化中滋生出来的各种新生活方式(包括在各种“群居村”吸毒和法国同性恋者解放运动的最初几次风潮)作过辩护。[116]

当福柯进入法兰西学院的时候,德勒兹接任了他在樊桑纳的工作,同时也接任了他所扮演的极左派先知的角色。一个经历过这些激动人心的日子的老斗士回忆说:“像神情紧张地行走在绷索上似的,德勒兹每个礼拜都为一大群听众包围着。他的那间小教室总是被听众塞得满满的,像是一个热气腾腾的土耳其浴室”——因为人们抽烟,室内乌烟瘴气。“他情绪亢奋,趾高气扬,同时又总是很宽容,像唱着歌儿的疯子那样表达着自己的思想。”他涉及的论题极其庞杂,“从斯宾诺莎到音乐,从中国冶金术到鸟语,从语言学到帮派争战”,几乎无所不包。而他的目的,据他在这个讨论班上所说的,是为了“制造材料以便利用各种力量和思考不可思议的事物”。[117]

具有讽刺意味的是,德勒兹言行不一(这一点和福柯完全不同)。对于自己在演讲和作品中极其生动地论述过的那些大胆而危险的事情,他本人大都没有实践的兴趣。他有家室,有两个孩子,外表上过着传统式的法国教授生活。他最明显的与众不同的地方,是他留着长长的指甲。据他解释,这是因为他没有“正常的起保护作用的指纹”,故而在“碰到东西,尤其是布”的时候,手指会感到“钻心的疼痛”。尽管他着迷于流浪的部落生活(他把自己幻想为一种“流浪的”思想家),他却很少旅行。正像休谟曾遭遇过的那样,他大胆的信念和他个人温和平静的生活之间显见的不一致,引起了人们的非议。而他则反驳道:“我虽然

没有走动,没有旅行,但我像大家一样静坐着旅行过多次了。我能用各种不同的手段获得类似于同性恋者、酒鬼或吸毒者的感觉,你说我和这些人有何不同?”[118]

在他的这些“不同的手段”中,最重要的大概就是他那种越来越随便的写作方法了。1968年以后,德勒兹的文体变得越来越语无伦次,这种演变在他的《意义逻辑学》(*Logique du sense*)(1968年出版)中达到了“非现实主义”的化境。据说这是德勒兹最重要的一本专著,是对他迄今所学到的一切知识的一个总结,也是他“奇境”冒险的开端。《意义逻辑学》这个书名显得朴素稳重,但这本书却不是什么传统式的论著。它深受路易斯·卡洛(Lewis Carrol)的“爱丽丝”(Alice)丛书的影响,毋宁说是一系列思想试验,哲学在这些试验中消失在一个兔子洞里(像爱丽丝一样),变得既大又小。它放弃了对于逻辑严格性的古老领土要求,放弃了对于各种合理命题的有规则的论证,魔术般地变成了一支机动灵活的隐喻大军。循着爱丽丝的足迹,德勒兹希望用新的方式来表达“反叛的生成”(rebel becomings),说明“意义”的生产何以是(自相矛盾地)“无意义”(nonsense)的一种功能,以及新的思想怎样从“幻想”和肉体消散中产生。虽然德勒兹仔细地界定了他的每一个关键术语,读者还是感到不知所云,被害得天晕地转、浑身燥痒。德勒兹通向创造性发现的路线弯弯曲曲,错综复杂,令人困惑。而福柯在读完该书后,却兴致勃勃地赞道:这正是一座“巨大的内心迷宫”![119]

但怀着对于迷宫的尼采式热情,还远不是福柯和德勒兹的惟一共同点。因为在这个语言迷宫的内核处,两位哲学家(像在他们之前的布朗肖一样)都发现了死亡——按福柯评注德勒兹思想的话来说,这是“头等大事”。[120]

德勒兹在《尼采与哲学》一书的高潮部分宣布:得到重申的“虚无意志”,即弗洛伊德称之为“死亡本能”的东西,“不仅是一种权力意志,是权力意志的一种特质,而且是**一般意义上的权力意志的ratio cognoscendi(认识基础)**”,是我们现代人认识本来意义上的权力意志的惟一途径。在文明的影响下,权力意志已被逐入内心,并掉过头来反对自身了——在人类的内心深处滋生了“‘毁灭自己’这样一个新的倾向”。正是这种由西方禁欲主义所形成、并造成现代虚无主义的倾向,导致了德勒兹“狄俄尼索斯哲学”的焦点问题(也是主要难题)。因为,权力意志(按尼采的说法它是一种**求生**冲动)怎么才有可能克服它自己这种由历史形成的自毁倾向呢?[121]

解决的办法，据德勒兹所说，既简单又充满悖论。为了恢复健康，狄俄尼索斯必须利用他的虚无意志。他要运用他的破坏权力，积极地毁掉自己，同时消除一切阻遏他的权力的东西，重新发现大量新鲜的冲动。德勒兹自己特别感兴趣的，是痛苦粉碎性地化做由受虐狂的性行为产生的快感，是由毒品和酒精引起的各种幻觉［在这方面他讨论了英国小说家马尔科姆·劳利（Malcolm Lowry）］，是游击战争造成的混乱，是精神分裂症的心理分解作用，和在达到最后极限时用自杀来求得死亡。[12]

冯·萨赫尔—马索赫和劳利虽然还没有谈到癫狂、凶杀和自杀，但也像1968年5月事件中的学生们和阿尔托（德勒兹的另一个崇拜对象）一样，都说明了虚无意志如何在得到积极的掌握和创造性应用的情况下，可以被转化为它的对立面——即对权力意志的积极肯定（或重新肯定），承认它具有（未开化的）充满活力的本质。德勒兹写道："每个人都有可能失去什么"——或是健康，或是理智，或是生命；但"每个人又都从中获得了一种不可剥夺的权利"，超越了固定的界限，炸开了一个"洞"："铺路石下边是海滩"。通过由文明树立起来的社会和心理纪念碑上的这些裂缝，人们可以瞥见"一种单纯的、没有界限的生成"（一种"可怕的、无法无天的生成"，福柯评论道）。这一景象鼓起了人们的勇气，使他们有可能走得"更远一些，超出原来划定的范围"，琢磨出新的意象、新的观念、"新的生活形式"，超越善，超越恶，也超越"虚无意志"。惟有此时——德勒兹教导说，才能迎来"'大政治'的开始"。[13]

不过，德勒兹也不得不承认：在这种特别的兔子洞下边，潜伏着巨大的危险。在拼命地使自己解除痛苦、罪恶、怜悯、理性、逻辑、法律等负担的时候，人们可能会丧失一切秩序意识，不由自主地骤然坠入一片虚空。"这是一种'黑洞'现象"，——德勒兹解释道：一个人"会闯进一个黑洞，以后便再也无法脱身"。德勒兹对这种"坠毁"的可能性是相当关注的。他引了斯各特·费茨杰拉德（F. Scott Fitzgerald）的一句悲观的话："当然，整个生命都是一个崩溃的过程。"癫狂紧张症患者、瘾君子，或沉迷于政治暴力的"小法西斯主义"（micro-fascism）和恐怖主义的人们，都引起了"一种轻微的恐怖气氛"。德勒兹吐了句心曲，"反正他们让我害怕"。[14]

但德勒兹仍努力抑制住了自己的恐惧感和总是过于敏感的疑心。"人性中任何美好而伟大的东西"，他在《意义逻辑学》中用种冷冰冰的果决语调宣称，都

只能"在随时准备毁灭自己的那些人身上"显现——"死亡优于我们的健康"。[125]

或者,恰如尼采的查拉图斯特拉所说的(这段话德勒兹自然是熟知的):"我爱那些沉重的雨滴,它们一个一个地从悬浮在我们头上的乌云中落将下来:它们预告着闪电的到来,并作为预言者而归于毁灭。"[126]

福柯当然同意这一说法。而且,在1971年的一次谈话中,当提及1968年5月事件及其后果时,他还意味深长地指出:"这个制度正在被粉碎,人们将赢得一个新世界。"[127]

在这几年中,除了从事"监狱信息小组"的鼓动工作之外,福柯还利用一系列公开场合和记者采访,详细阐述了他那一独特的政治见解,反复表达了他对于尼采称之为"破坏的欢乐"的那种东西的独特兴趣。[128]

例如,在1971年年中,福柯坐到一群好斗的中学生中间,同他们一起讨论了这场运动及其方向。谈话的录音经整理后,发表在《当前》(*Actuel*)月刊上,该杂志是1968年以后法国出现的一套新舆论机构中最自由散漫的刊物,其中总点缀有克鲁姆(R. Crumb)的漫画,并充斥着关于当时国际反文化潮流各个方面的消息——从毛主义到迷幻药LSD,无所不包。[129]

这次谈话是由福柯向学生们提问开始的。他问他们所遭受的"最不可容忍的压迫形式"都是些什么。但转眼间,问题就转回到哲学家自己头上来了。于是他谈了谈他的一些最基本的政治观点。[130]

他同意一个学生的看法,认为"知识的传授总是积极的",即使(像另一个学生所抱怨的那样)人们传授的知识"带有偏见"。"正如五月事件令人信服地表明的那样",知识总会带来"一种双重压迫":一是因为它总要排斥点什么,二是因为它总要把秩序强加于人。比如,在法国历史教科书里,"人民运动……总被说成是由饥荒、赋税或失业引起的;从来不说它们是权力争夺的结果,好像群众永远只想吃饱肚子而不想行使权力似的"。权力干脆被忽略了。同时,通过利用一堆让人放心的范畴,如"真理、人、文化、写作等等",这些书力图"消除每日都会发生的各种震荡",弥合"由事件引起的剧烈的破裂",填平和掩盖"街垒之夜"之类的暴烈行动所炸开的那种德勒兹所说的"洞"。[131]

福柯认为,问题的症结很简单:这就是“人道主义”。而人道主义的连带问题,其实也很简单,这就是:

“在西方文明中一切限制权力欲望的因素,都是人道主义。”[132]

——关于这一观点,我们在福柯的全部著作中也找不到比这更鲜明的表述。

权力——这个尼采的中心概念,终于在这里提出了自己的要求:它要求占据一个适当的位置,即要求成为福柯自己的词汇表中的中心术语。现在,福柯开始将他的政治目标解释为“权力意志的一种‘非主体化’”了。[133]

这一目标的实现必须通过“革命行动”——一种“把意识和制度同时搅乱的行动”。[134]

在制度方面,他强调说,革命的目标是横扫一切:实际上无非是把社会作为一种强制性的、完整的整体加以破坏。“所谓‘社会的统一性’,正是我们应予以破坏的东西。而且但愿从此再不会出现任何类似于这种社会统一性的东西。”在进行这种反对最古老的法律和契约的无条件战争的时候,很有可能发生(就像战时通常都会发生的那样)限制权力意志的传统道德信念的瓦解。从尼采的观点看,这是好事。但在不发生血腥内战的情况下,也有可能通过比较和平的和局部的团体鼓动(如福柯自己的GIP所做的那样),来有效地削弱这些信念。哲学家告诉学生们说:“GIP实行干预的最终目的,并不是把探视犯人的时间延长至30分钟,或在牢房里安上抽水马桶,而是对无辜和有罪之间社会和道德的区分提出质疑。”如若成功,GIP将摧毁“一种简单的、基本的意义形态”,即“关于善与恶的意识形态”。正因为如此,这次谈话的题目被定为:“超善恶”。[135]

同时,就政治问题的症结是“非主体化”而言,一个人可以不断地和这个敌人处于短兵相接的状态,并将“意识”本身看作推翻“作为伪统治者的主体”的一个战场。[136]

他的年轻的对话者们不时地感到很难跟上福柯的逻辑。“这是不是说,”一位学生问道,“你的主要目标是意识,以及你可以暂时忽略反对政治经济制度的斗争?”[137]

“不,”福柯回答说,“你严重误解了我的意思。”这毕竟不只是一个改变意识的问题,它同时也是个改变制度的问题。[138]

福柯指出，这两个目标可以同时去接近，其方法便是向一切旧制度、旧习惯实施"'文化'进攻"，即积极试验各种新的习惯："取消性生活方面的各种禁忌、限制和划分；探索群居生活方式；放宽有关毒品的禁令；打破规范和引导正常人发展的所有禁条。"（在鼓吹这样一些越界行为的时候，福柯采纳的绝非正统毛派的路线：因为按照这一路线，献身革命的斗士应当发誓戒绝吸毒这种"资产阶级"恶习。）[139]

"我指的是所有那些为我们的文明所弃绝的体验，"福柯解释道，"或者说那些我们的文明只在文学中接受的体验。"然而时代变化了：自 1968 年 5 月事件以来，种种"极限体验"不再只是作家和私人的专有领域，它们就处在"超善恶"的新政治的中央。[140]

福柯的结论很乐观。他说："未来社会的基本轮廓，很有可能是由人们最近的种种体验提供的，而这些体验均与毒品、性、群居村以及其他各种意识形式和个性形式有关。如果说科学社会主义产生自 19 世纪的**一些空想**（utoplas），那么一种真正的社会化将很有可能在 20 世纪的一些**体验**中产生。"[141]

如果连熟谙法国哲学的中学生斗士们都感到福柯的思维方式过于怪异，那么，对于许许多多的政治活动家和知识分子（无论是法国的，还是外国的）来说，这种思维方式就更加高深莫测了。

关于福柯所能引起的反应的最生动的（也是最有趣的）例证，大概就是他同美国语言学家诺姆·乔姆斯基（Noam Chomsky）的辩论了。这场辩论是荷兰电视台录制的一个节目。事情发生在 1971 年 11 月，乔姆斯基对当时的情景仍记忆犹新。"我觉得他完全是个反道德派，"乔姆斯基说。"我还从未见过这么彻底的反道德的人。"[142]

从某一层面上看，让乔姆斯基和福柯两人在一起讨论问题是很有意义的。到 1971 年，他们两人都已是国际知名的知识分子；他们都写过论语言结构的著作，虽然乔姆斯基学的是语言学，不是哲学。更重要的是，他们俩都以政治观点激进好斗著称——1967 年乔姆斯基曾在《纽约书评》上发表了一篇极有影响的反对越战的文章。

据乔姆斯基回忆，他们在节目开拍前曾在一起待了几个小时，顶着语言方

面的困难(乔姆斯基不会说法语,而福柯这时的英语还不大流利)建立了某种共同的立场。他们闲聊了一会儿政治,并讨论了国王港(Port-Royal)语法学派——这是他们共同的学术兴趣之一。[143]

然而,已经有迹象表明,这将不是一场普通的辩论。该节目的主持人冯斯·厄尔德斯(Fons Elders),自称无政府主义者。他想刺激一下稳重古板的荷兰电视观众,为此弄了个鲜红的假发想让福柯戴上,但未能如愿。同时,瞒着乔姆斯基,他还给了福柯一大块印度大麻(哈什希),作为请他出场的部分报酬,以至于好几个月之后,福柯和他的巴黎朋友们还在拿它开玩笑,戏称"乔姆斯基哈什希"。[144]

该电视节目本身是在相当平和的气氛中开始的。乔姆斯基维护了这一观点,即人的本性有"一种在生物学上已经定论的,不可改变的"基础。福柯提出了一些疑问。乔姆斯基概括地谈了谈他关于生成语法的看法,而福柯则简单解释了一下,为什么在他看来,历史学需要"消除认识主体的困境"。[145]

谈话就这样轻言慢语地进行着。可是在这个过程中,厄尔德斯一直在桌子下不停地捅福柯,指着他膝上的红假发悄声催促:"戴上,戴上。"福柯试图不理他,但是随着厄尔德斯的问题提得越来越尖锐,他终于开始发火了。[146]

"您为什么对政治这么感兴趣?"厄尔德斯问他。"我不该吗?"福柯反诘道。"政治对于我们的存在可能具有至关重要的意义。若是连这样的问题都引不起我的兴趣,那我岂不是瞎极、聋极、蠢极了吗?!……我们生活的本质,毕竟是由我们栖身于其中的社会的政治运作构成的。"[147]

随着政治成为谈话的焦点,火星便开始飞迸了。

乔姆斯基展示了自己的无政府主义乌托邦——"一种结盟的、非中央集权化的自由协会制度"。相反,福柯却拒绝制定任何"理想的社会模式",这也是他始终如一的立场。[148]

乔姆斯基接着谈起有必要建立"某种关于人的本质或人的本性的严格而人道的概念"。福柯又表示不敢苟同:"难道这样做不会让人误入歧途吗?毛泽东曾谈到资产阶级人性和无产阶级人性,而且他认为二者不是一回事。"[149]

福柯开始直接向乔姆斯基提出挑战:"在美国,当你做了件非法的事情的时候,你会用正义或某种最高合法性来为它辩解吗?或者,你会用阶级斗争的必

要性来为它辩解吗？这种必要性，对于时下正在和统治阶级作斗争的无产阶级来说，的确是极端重要的。”[149]

乔姆斯基对这种提问法深感吃惊。他读过《词与物》，了解他对18世纪语言学的研究。但是在这里，福柯在援引毛泽东，在取消最基本的正义原则！也许他弄错了。

乔姆斯基仍然用平心静气的语调，认真地回答了他的问题：是的，作为一个拒服兵役者，他常常也认为国家是罪犯，国家的法律没有效力；但这绝不是说正义的原则应当被抛弃，恰恰相反，他自己对他认为不正当的法律的抵制，事实上就**需要依据**某种正义的原则。乔姆斯基的结论是：“我们应该做敏感的、有责任心的人。”[150]

这种感情可能会显得平庸——在这个场合下，也只能如此。

福柯事实上根本不要这些东西：什么责任感、敏感、正义、法律，统统都是些空洞的观念，意识形态的符号，是压迫人的、骗人的、有害的。“无产阶级不进行反对统治阶级的战争，正是因为它认为这种战争是正义的，”他宣称。“无产阶级同统治阶级作战，则是因为它破天荒第一次想到要掌握权力。”[152]

乔姆斯基吓了一跳：“我不同意。”他嗫嚅道。

福柯：“人们发动战争都是为了获胜，而不是因为这战争有什么正义性。”

乔姆斯基：“这看法，我，就个人而言，不能同意……”

福柯：“当无产阶级夺得权力的时候，它很有可能要向被它打败的那些阶级行使这一种狂暴的、独裁的甚至血腥的权力。我觉得这一点是无可辩驳的。”[153]

回忆起当时的情景，乔姆斯基感慨地说道：“通常，当你和某个人谈话的时候，你会理所当然地认为你和他有一个共同的道德立场。通常，你会看到他用共同的道德标准来辩明自己的观点。在这种情况下，你就可以提出一个论点，可以去论证它，可以指出这个观点对在哪里，错在哪里。但这一次，我感到像是在和一个并不跟我处在同一个道德世界的人谈话。”

“我的意思是，作为一个人，我很喜欢他。只是我不明白他是怎么回事。他好像不是人，而是属于其他的什么物种。”[154]

福柯这些年政治观点的那种冷漠无情的野蛮性，不仅震惊了像乔姆斯基那

样的激进人道主义者,连哲学家的一些年轻的毛派盟友都为之愕然。当时,他们正在就所谓"人民司法"的范围和意义等问题展开辩论。

就在这几个月,皮埃尔·维克多(即班尼·列维)成了建立"人民法庭"的热心倡导者。所谓"人民法庭",是一种公共论坛,由毛主义左派组织起来的人们在其中组成一种"法庭",来审判国家法庭不受理或加以包庇的一些罪行和不端行为。1970 年 12 月,萨特在北方矿城兰斯主持了第一个"人民法庭"(因为这里前不久发生过一次矿坑爆炸,死了 16 名矿工)。这个法庭既起到了论坛的作用——借此宣传了某些事实真相,同时又以戏剧化的方式表现了公司的疏忽在这场事故中所起的作用。同毛派在这些年里的许多行动一样,这个法庭的确有一些功绩:它把人们的注意力集中到实际问题上,激发了全社会的大讨论,并迫使平常总与世隔绝的知识分子去同普遍民众建立某种关系(这是件很难做的工作,但也是有益的工作)。[155]

在兰斯经验的鼓舞下,毛派又搞了一个"人民法庭",这次是用来对警察进行缺席审判的,因为他们被指控为犯有暴行。但是几个月过去了,随着群众对人民司法观念的热情开始增长,毛派的标语口号变得愈来愈令人不安:"把老板送进监狱!""用愤怒去争取自由!""私刑处死议员!"这类口号是符合某种逻辑的:它们的目标,是要像德国巴德尔—迈因霍夫帮(Baader-Meinhof gang)和意大利赤军旅之类极左分子那样,实施一种恐怖主义的"人民司法"。[156]

"这是一个很大的难题,"安德烈·格吕克斯曼回忆道。他当时已进入了毛主义运动的核心机构。"从技术上看,我们事实上已非常接近于巴德尔—迈因霍夫帮和赤军旅。我们拥有搞恐怖主义的手段,有一个秘密的武装组织。我们可以做巴德尔—迈因霍夫帮所做的一切,"即绑架、拷打、谋杀。"我们的有些人也正准备采取这种行动。而且你应该知道,当福柯说话的时候,他实际上是在同一些有恐怖主义情绪的人说话。"[157]

1972 年 2 月 5 日,福柯同皮埃尔·维克多坐到一起,就"人民司法"的意义问题作了一次讨论。这次讨论是为萨特《现代》杂志的一期特刊而安排的。那时,维克多身上那种嗜血的狂热劲头,已开始在他的同盟者和知识分子同路人中引起日益广泛的不安。据格吕克斯曼的回忆,他们希望对他的主张发起持续不断的批评,借以遏制他的行动。[158]

在他们的讨论中,福柯对于维克多所热衷的人民法庭活动,事实上采取的

是一种猜忌的态度。他拒斥法庭的这种"形式",认为把一个本来可能不会受到惩罚的人抓起来,带到一个法庭上,说服一个陪审团"本着某些公平的方式"来审判他,然后强迫这个被判定有罪的人去接受惩罚——这样做,无论是以国家的名义还是以人民的名义,都是要不得的。[158]

那么该怎样做才好呢?福柯主张:抛弃法庭形式,直接诉诸"人民的司法行动……。因为,我的前提是:法庭与其说是人民司法的自然表现形式,不如说它的历史作用恰恰就在于将人民司法诱入圈套,将它纳入作为国家机器典型特征的制度规范,从而控制它和约束它"。[159]

那么究竟什么是"人民司法的自然表现形式"呢?福柯认为:我们不应当老把眼睛盯着法庭,而应当将目光转向街头——譬如,转向1792年的"九月屠杀"!

残忍狠毒者如维克多,也不禁被他举出这个例子的含义吓得一哆嗦。在法国大革命的高潮期间,巴黎的好斗分子群众,为"王党阴谋"的谣言所激怒,曾疯狂地冲进监狱,扑向叛国嫌疑犯;棍棒、长矛、铁头、刀剑,甚至木匠的锯子,一齐向那些被认定有罪的人(其中有些只是妓女和普通刑事犯)猛击狠刺、胡劈乱砍过来,当受害者们被打死和被切割成碎块之后,被扔到血淋淋的尸堆上的算是幸运的,而其他的则被人们用长矛挑起尸体的部分碎块(包括头颅和生殖器),在巴黎的大街上游行示众。在这屠杀狂欢结束之前,已有一千多男女命丧黄泉。[160]

发现自己竟被人从左翼包抄了,维克多不免有点发懵。但他很快就清醒了过来,并赶紧表示同意福柯:当然,群众在任何革命开始的时候,都会采取行动处决他们的敌人。是的,"暴君的被处决,为人民千百年来遭受的种种压迫而采取的一切复仇行动"自然会发生——维克多说。"这一切都很好。"**不过**,他又防御性地补充道:在这种大流血演成无休无止的日常事件之前,法治的重建肯定还是十分必要的。新法庭的设立**肯定**还是至关重要的。因为这样做,正是为了确定"这一处决行动或那一复仇行动"是否确实"不只是一种个人算账——就是说,不单单是一种公报私仇"。[162]

福柯不同意了。

他反驳道:对待人民司法的最好做法,就是打开一切监狱的大门和关闭一切法庭的大门。最好是坦率地把最新消息告诉群众(就像在兰斯的那个法庭上

所发生的那样)，然后便任由民众的“复仇需要”去自行其是，而不要去建立什么“正常化”手续，和根据什么法律来作出判决。通过不受阻碍地行使他们的权力，群众也许会恢复“一些古代的仪式，那曾是‘前司法的’司法的一些特征”。[153]

就在这儿，福柯提到了那种“古老的日耳曼习俗”，“在敌人被杀后，将他的脑袋放在椿砧上示众”。1789 年 7 月 14 日攻克巴士底狱之后，暴民们用长矛挑着守备军指挥官的人头在巴黎街头游行，正是这种习俗的再现。福柯评论道，用的显然是赞许的口气：“围绕着[巴士底狱]这个镇压机构的象征，不断地浮现着一种民众的习惯做法，它拥有自己古老的祖传权利，而现代的任何司法诉讼中却全无它的踪影。”[154]

在这一惊人的会谈过程中，福柯的确也对他的一些观念作了限定。在维克多的反复诘问下，他让了一步，承认“回击阶级敌人的正义行动不能托付于某种即刻的、缺乏思考的自发性”。他甚至承认“革命的国家机器”有可能发挥某种建设性的作用，但这种作用的发挥，不是通过建立新的法庭，而毋宁是通过对群众的“政治教育”：

“那么在这里，这种国家机器的工作就是确定判决吗？完全不是。它的工作是训练群众和群众的意志，而这种训练只能采取这样的方式，即告诉他们，得由你们自己来说，‘事实上我们不能杀这个人’，或‘事实上我们必须杀了他’。”[155]

这次会谈中讨论的问题并不是学术性的。

1972 年 2 月 25 日，即福柯和维克多之间的辩论被录音的三个礼拜之后，一位名叫皮埃尔·奥维奈(Pierre Overney)的毛派工人在雷诺工厂大门外的示威活动中，被该厂的保安人员开枪打死了。奥维奈原先曾在该厂工作，后因政治上过于激进而被厂方解雇(同时被解雇的还有他的一些同志)。[156]

当晚，福柯参加了他的毛派朋友们在雷诺工厂举行的示威集会。示威者同警察之间爆发了一场混战。

福柯又一次投入了对秩序军队的肉体抵抗行动。在战斗最激烈的时候，目击者们看到，这位法兰西学院大教授亮光光的秃头，被一位警官用警棍重重地敲了好多下。[157]

3 月 8 日，“复仇需要”得到了满足：一支自称“新抵抗运动皮埃尔—奥维奈

小组"(Groupe Pierre-Overney de la Nouvelle Résistance)的毛派地下游击队,抓获了雷诺工厂的人事部长,并把他扣押在一个秘密地点。[15]

舆论哗然。不仅保守派和自由派,就连法国学生左派的许多斗士都为之震惊。

游击队提出了释放雷诺官员的条件:赦免雷诺工厂所有被捕的抗议者,并为每个被解雇的工人提供一份工作。

政府拒绝谈判。

在往日的法国左派战友们的批评下,毛派游击队泄气了。两天之后,那位雷诺官员被释放了,而且毫发未损,同德国和意大利的朋友们不一样,法国的毛派在政治谋杀之前给自己划了一条界线。[16]

可是,为什么划的是这条界线,而不是其他什么界线呢?[17]

对于福柯(他当时正在写一本论罪行与惩罚的书)来说,这不能不是一个难解的、而且可能是不可解的问题。差不多 20 年前,就是说在 1953 年,他就宣告:"人能够而且必须透过仇恨和侵犯,消极地体验自己。"在自己 15 年后的政治"极限体验"(先后在突尼斯和法国)的激励下,他参加过和警察的激战,促发过监狱中的不满,并且号召过摧毁"社会的统一性"——悄悄地期待着人民起义带来的大流血。

难怪,在福柯生命的下一个阶段,尤其是在他关于"现代道德谱系学"的那部著作(他称之为《规训与惩罚》,这是他影响最大的一本书)里,"仇恨和侵犯"的问题会产生一种关键性的、错综复杂的作用。

注 释

① 关于街垒之夜的叙述(以及本章下面的许多其他叙述),我依据的是埃尔维·阿蒙(Hervé Hamon)和帕特里克·劳特曼(Patrick Rotman):《同代人》(*Génération*)(Paris, 1987—88)。这是一部讲述法国学生左派运动史的著作,煌若史诗,资料周详(参见第 1 卷,第 476—488 页)。我也参考了如下各书:罗纳尔德·弗雷泽(Ronald Fraser)编的《1968:反叛中的一代学生》(*1968: A Student Generation in Revolt*)(New York, 1988),书中的叙述简略而生动,多属当事人的回忆(参见第 203—230

页);勒内·维奈(René Vienet):《占校运动中的愤激派和道德观应变派》(*Enragés et situationistes dans le mouvement des occupations*)(Paris, 1968),这部带党派成见的书是最有用的(维奈当时属道德观应变论者);帕特里克·塞阿(Patrick Seale)和莫林·麦克贡维尔(Maureen McConville):《红旗·黑旗:1968年法国革命》(*Red Flag, Black Flag: French Revolution* 1968)(New York, 1968),这是英国《新观察家》杂志的两位记者对5月运动的描述,但消息甚是灵通;此外,还有当时《世界报》上的新闻报导。

② 转引自弗雷泽编:《1968》,第210页。

③ 见阿蒙和劳特曼:《同代人》,第1卷,第477页;维奈:《占校运动中的愤激派和道德观应变派》,第58页;塞阿特和麦克贡维尔:《红旗·黑旗》,第85页;弗雷泽编:《1968》,第210—211页。

④ 见维奈前引书中的地图,第59页。

⑤ 同上书,第57页。

⑥ 弗雷泽编前引书谈到了电台广播的重要性(第212—213页)。

⑦ 见阿蒙和劳特曼:前引书,第1卷,第487页。

⑧ 有关照片,见维奈前引书,第95、97、100、99页;朱利安·贝桑贡(Julien Besancon):《墙壁可以作证》(*Les murs ont la parole*)(Paris, 1968),第171页;以及格雷尔·马库斯(Greil Marcus):《口红的印迹》(*Lipstick Traces*)(Cambridge, Mass., 1989)一书所示的例证,见第31—32页。

⑨ "我们在走我们的路"(We Are On Our Way),重印于阿兰·施纳普(Alain Schnapp)和皮埃尔·维达尔—纳盖编:《法国学生起义》(*The French Student Uprising*),Maria Jolas英译,(Boston, 1971),第456页。一个有关"文化与创造性"的学生"委员会"的报告,被引用在约塞·皮埃尔(Jose Pierre)"创造吧!"一文里,该文载查尔斯·波斯纳(Charles Posner)编:《关于法国68年革命的反思》(*Reflections on the Revolution in France*)(Middlesex, England, 1970),第242页。

⑩ 关于"革命鸡奸行动委员会",见"FHAR的40位粗汉,几段峥嵘岁月"(Les quarante insolences du FHAR, Quelques dates heroïques),载《盖皮耶》,第25期,1981年4月,第34页。

⑪ 安德烈·格吕克斯曼:《1968年法国的战略与革命》(Strategy and Revolution in France 1968),英译,载《新左派评论》第52期,1968年11—12月,第101页。

⑫ 关于福柯旅居突尼斯的详情,见艾里邦:《福柯传》,Paris,1989,第 199—210 页;英译,《福柯传》,Betsy Wing 译,Cambridge,Mass. ,1991,第 187—198 页。

⑬ 让·达尼埃尔:《米歇尔·福柯的受难》(*La Passion de Michel Founcault*),载《新观察家》,1984 年 6 月 29 日,第 20 页。

⑭ 达尼埃尔·德费尔 1991 年 1 月 8 日致作者的信,第 2 页。

⑮ "福柯关于性爱、权力和身份政治的一次谈话"(Michel Foucault, An Interview: Sex, Powes and the Politics of Identity,1982),载《倡导者》(*The Advocate*),第 400 期,1984 年 8 月 7 日,第 58 页,黑体字是后来加强的,以突出政党和那些年里流行的"运动"之间的分别。福柯在 CF(谈话,1978)中说了不少同样的话,且着重点有所不同。

⑯ 得克萨斯大学的克莱蒙特·亨利(Clement Henry)教授曾向我概略介绍过突尼斯独立后的政治形势,特此致谢。也可参见克莱蒙特·摩尔(Clement H. Moore)和亚利·霍什柴尔德(Arlie R. Hochschild):"北非政治中的学生联合会"(Student Unions in North African Politics),载《迪达卢斯》(*Daedalus*),第 97 卷,第 1 期,1968 年冬季号,第 21—50 页。参见艾里邦:《福柯传》,第 204—208 页;英译,第 192—195 页。

⑰ CF(谈话,1978),第 V 卷,第 18 页;见英译,第 133 页。另可参见霍瓦德·里兹(Howard C. Reese)等:《突尼斯共和国地区手册》(*Area Hanbook for the Republic of Tunisia*,华盛顿特区,1970),第 192—193 页。

⑱ 见福柯 1967 年 6 月 7 日致康吉兰的,引用于艾里邦:《福柯传》,第 205 页;英译,第 192—193 页。福柯在此信中流露出的强烈情感,为德费尔 1991 年 1 月 8 日致作者的信所证实(第 3 页)。

⑲ CF(谈话,1978),第 V 卷,第 20 页;参见英译,第 134 页。索雷尔(Georges Sorel):《暴力反思录》(*Reflections on Violence*),J. Roth 和 T. E. Hulme 英译,New York,1961,第 127 页(关于作为一种神话"无产阶级罢工",从第 4 章开始)。

⑳ 见艾里邦:《福柯传》,第 206 页;英译,第 193—194 页。福柯的决定,以在突尼斯学生让他不要采取公开行动的请求,是达尼埃尔·德费尔在他致我的信中告诉我的(见该信第 3 页,1991 年 8 月)。

㉑ CF(谈话,1978),第 V 卷,第 19 页;参见英译,第 134 页。

㉒ 在这方面,我相信艾里邦在他的《福柯传》中留给人们的印象是错误的。福柯

1968年的文章"回答一个问题"(Reponse à une question)清楚地展开了许多线索,这些线索将他在60年代中期对语言的关注和他在1968年5月以后对政治日益增长的兴趣联结了起来:见"回答一个问题",载《精神》(*Esprit*),第371期,1968年5月,主要看第871—874页;英译:《政治与话语研究》,载《意识形态与意识》(*Ideology and Consciousness*),第3期,1978年春季号,第24—26页。这几页文字概括了福柯关于他争取"Une politique progressiste"[一种进步政治]工作的意义的各种"假定"。"进步政治"这个术语他后来再未使用过,这不无道理,因为"进步政治"这个概念,从尼采的观点来看,它同左派自由的社会主义运动的关系决非不言自明的,实际上是矛盾的。这篇文章最有意思的方面,其实正是其中缺失的东西。福柯回答的问题是这样提的:"一种在心智史中引入非连续性和制度的压抑的思想,难道不会抽去进步的政治干预的全部基础吗?它难道不会导致这样一种两难的处境,即人们将不得不采纳这种制度,或不得不诉诸一个暴烈的事件(L'événment sauvage),诉诸一种外部暴力的爆发(只有这种暴力才能搅乱制度)?"(第850页;英译,第8页)福柯在文中宣称:"我几乎完全接受这一论断"(第850页;英译,第8页),并进而反驳了那种他的思维方法会导致"对制度的接受"的观点;但对于他有可能诉诸"暴烈事件",他却只字不提,原因很简单:在他看来,该文是关于政治变革最重要的(尽管不是惟一的)基础的一种绝对准确的解释。10年后,他在"起义无用吗?"[Inutile de se soulever? 载1979年5月11日《世界报》,英译 Is It Useless to Revolt? 译者 James Bernauer,载《哲学与社会批判》(*Philosophy and Social Criticism*,第viii卷,第1期,1981年春季号)]一文中,就他对于这一问题的看法作了一个极简洁的概述:"对于起义者无从解释。他的行动必然是这样一种断裂行为,这行为扯断历史之线、历史的理性长链,以使一个人得以真正宁死不屈。"(第1页;英译,第5页。)这一观点和黑格尔主奴辩证法(它也强调死亡的意愿)的迥异之处,就在于福柯以反辩证法的方式,将"不合时宜的行为"(Untimely,采尼采的意思,即"一种扯断历史之线的断裂行为")强调为起义的(根本上是非理性的)背景。这种关于政治的思维方法复杂的实际意义将在下文里得到阐明。

㉓ CF(谈话,1978),第V卷,第19、20页;参见英译,第134、135页。也可见艾里邦:《福柯传》,第201、270页;英译,第189、255页(有关杜梅泽尔拒绝认真考虑福柯的左派政治观点)。

㉔ 关于福柯的改革,见施纳普和维达尔—纳盖编:《法国学生起义》,第15—16

页;这个资料集的编者们令人信服地驳斥了那种认为富歇的改革是1968年5月学潮的主要动因的说法。关于福柯对1966年教育改革的评论,见《文学半月刊》(*La Quinzaine Littéraire*)第5期(1966年5月16日)登载的一篇福柯谈话(第15页)。

㉕ “我和福柯的一次谈话”(Conversazione con Michel Foucault),载《文学报》(*La Fiera Litteraria*)第39期,1967年9月28日;我译自经过编辑的法文记录稿,第24页,黑体字是后来加强的。

㉖ CF,第Ⅴ卷,第21页;参见英译,第136页。

㉗ 莫里斯·布朗肖:《我想像中的福柯》(*Michel Foucault tel que je l'imagine*),Paris,1986,第9—10页;英译,Michel Foucault as I Imagine Him,译者Jeffrey Mehlman,载《福柯/布朗肖》(*Foucault/Blanchot*),New York,1987,第63页。德费尔在1991年1月8日给作者的信中忆述了这次相遇的情况(第4页)。

㉘ 艾里邦:《福柯传》,第204页;英译,第192页(黑体字是后来加强的)。

㉙ CF(谈话,1978),第74页;英译,第121页。在讲到马克思的“新人”观时,我阐释的恐怕是其最具抒情意味的表达,见马克思的“评詹姆斯·密尔《政治经济学概述》”(*Comments on James Mill, Eléments d'économie politique*),载《马克思恩格斯全集》(*Karl Marx and Frederich Engels, Collected Works*),Moscow,1975,第Ⅲ卷,第227—228页。

㉚ CF(谈话,1978),第75页;英译,第121—122页。关于尼采的见解,我阐释的是《查拉图斯特拉如是说》序,§3,关于超人。

㉛ 关于法国68年革命运动的结局,见弗雷泽编:《1968》,第226—230页。

㉜ 关于福柯卷入樊桑纳大学事件的更详细的情况,参见艾里邦:《福柯传》,第208—210页;英译,第196—198页。

㉝ 见施纳普和维达尔·纳盖编:《法国学生起义》的“编后语”(第597页)。

㉞ 见阿蒙和罗特曼:《同代人》,第Ⅱ卷,第64页;以及艾里邦:《福柯传》,第215页;英译,第203页。

㉟ 见艾里邦:《福柯传》,第215—216页。塞黑害怕桑塞纳的混乱局势,很快就逃走了,但夏特莱仍留了下来。关于夏莱特的观点,见弗朗索瓦·夏特莱:“大学里无休无止的5月风潮”(Le mai permanent de l'université),载《文学杂志》(*Magazine Littéraire*),第112—113期,1976年5月,第27页。

㊱ 同上书,第216页;格吕克斯曼1990年3月26日和我谈话时,讲到了福柯聘用

他的打算。关于樊桑纳大学毛派教职员的另一种看法,见伊丽莎白·卢迪内斯科(Elisabeth Roudinesco)《拉康及其同仁》(*Jacques Lacan & Co*),Jeffrey Mehlman 英译,Chicago,1990,第 553—554 页。

㊲ 关于"CIP"的一般情况,特别是其积极成员的数量,见贝纳尔·库什内(Bernard Kouchner)和米歇尔—安托·比尔尼埃(Michel-Antoine Burnier):《野蛮的法兰西》(*La France Sauvage*),Paris,1970,第 159 页。英文资料见:贝尔登·费尔兹(Belden Fields):"法国毛主义运动"(French Maoism),载索尼亚·赛义尔(Sohnya Sayres)等编:《没有辩解的 60 年》(*The Sixties Without Apology*),Minneapolis,1984,第 148—177 页。最详尽的法文资料是阿蒙和罗特曼的《同代人》。

㊳ 见《毛主席论人民战争》(Chairman Mao on People's War),北京,1976,第 4 页。

㊴ 关于袭击福柯的事件,见阿蒙和罗特曼:《同代人》,第Ⅱ卷,第 169—171 页。

㊵ CF(谈话,1978),第 V 卷,第 22 页;参见英译,第 138—139 页。

㊶ 《回归历史》(*Revenir à l'historie*),福柯 1970 年在日本东京的一次演讲,日本杂志《陈述报》(*Répresentation*)第 2 期(1991 年秋季号)发表了该讲演的记录稿,第 iv 页。CF(谈话,1978),第 V 卷,第 21 页;参见英译,第 136 页。

㊷ CF(谈话,1978),第 V 卷,第 23 页(黑体字是后来加强的);参见英译,第 139 页。

㊸ 乔治·巴塔耶:"建议"(Propositions,1937),载巴塔耶选集《极端的看法》(*Visions of Excess: Selected Writings*,1927—1939),Allan Stoekl 等编译,Minneapolis,1985,第 200 页。关于 1968 年 5 月风潮以后法国学生激进派中盛行的巴塔耶热,见阿蒙和罗特曼:《同代人》,第Ⅱ卷,第 112 页(伽利玛出版社于 1979 年开始出版巴塔耶全集)。格吕克斯曼:《1968 年法国的战略与革命》,参见注释前文,第 99 页。"GP"的领袖即皮埃尔·维克多,他同福柯的谈话见"关于人民司法:和毛派的辩论"(sur la justice populaire: Débat avec les Maos)载《现代》(*Les temps modernes*),第 310 期,1972,第 336 页;英译载 PKN,第 3 页。

㊹ 见"大学的鼓动"(L'Agitation universitaire),载《世界报》1969 年 2 月 25 日,第 1 页。

㊺ 见弗拉帕(B. Flappat):"樊桑纳:5000 学生报名加入试验中心"(Vincennes: cinq milles tudiants se sont inscrit au centre expérimental),载《世界报》1969 年 1 月 15 日。

㊻ 阿蒙和罗特曼:《同代人》,第Ⅱ卷,第 62 页。

㊼ 同上书,第 56 页。

㊽ 格吕克斯曼 1990 年 3 月 26 日的谈话。

㊾ 德费尔 1990 年 3 月 25 日的谈话,关于《伦敦评论》使用福柯的形象,见阿兰·夏里丹(*Alan Sheredam*):"日记"(Diary),载《伦敦书评》(*London Review of Books*,1984 年 7 月 19—8 月 1 日),第 21 页。

㊿ 格吕克斯曼 1990 年 3 月 26 日的谈话。

51 见卢迪内斯科:《拉康及其同仁》,第 558 页。艾里邦:《福柯传》,第 221 页;英译,第 208 页。

52 "樊桑纳的圈套"(Le piège de Vincennes,谈话),载《新观察家》,第 274 期,1970 年 2 月 9 日,第 35、34 页。

53 "我与福柯的一次谈话"(A Conversation with Michel Foucault),载《支持者评论》(*Partisan Review*),第 38 卷,第 2 期(1971),第 201 页。这段话在 FLI 发表的节译本中被略去了。

54 同上书,第 210 页(在 FLI 中又被略去了),关于福柯作为一名教师的表现,我是按弗朗索瓦·德拉波特(François Delaporte)和布兰纳·巴雷—克里格尔(Blandine Barret-Kriegel)——福柯在法兰西学院指导过的为数极少的学生中的两位——给我的印象概括出来的。他们的经验在几位 80 年代跟福柯工作过的柏克利学生那里得到了佐证。福柯的"不干预"方针是有问题的,因为这意味着他的学生基本上必须自己应付。当然,这也意味着福柯实际上花时间在课外指导学生。

55 阿蒙和罗特曼:《同代人》,第Ⅱ卷,第 62 页。

56 "我与福柯的一次谈话"(谈话,1971),参见注释前文,第 195 页(载 FLI,第 67—68 页)。

57 艾里邦:《福柯传》,第 222 页;英译,第 209 页。

58 同上书,第 219 页;英译,第 207 页。

59 "尼采·谱系学·历史"载《伊波利特纪念文集》(*Hommage à Jean Hyppolite*),Paris,1971,第 154、159 页;英译,载 LCP,第 148、153 页。

60 英译本 FL,第 191 页(黑体字是后来加强的)。

61 "尼采·谱系学·历史"(1971),参见注释前文,第 163 页;英译,载 LCP,第 156 页。

62 尼采:《人性,过于人性的》(*Humman,All Too Human*),R. J. Hollingdale 英译,

(Cambridge, England,1986),第 356 页("流浪者和他的影子", § 188);福柯在上面引用的那段话里为此做了注脚。

63　关于福柯入选法兰西学院的详细情况,见艾里邦:《福柯传》,第 226—232 页;英译,第 213—218 页。

64　见"有关法兰西学院院史和特征的一些资料"(Le collège de France: Quelques données sur son histoire et son caractère propre),载《法兰西学院 1986—1987 年报》(*Annuaire de Collège de Foance* 1986—1987),Paris,日期无,第 5—8 页。

66　爱德华·萨义德(Edward Said):"福柯传"(Michel Foucault,1926—1984)载约纳森·阿拉克(Jonathan Arac)编《福柯之后》(*After Foucault*),(New Brunswick, N. J. ,1988),第 7 页。

67　OD,第 10、37 页;英译,第 216、224 页。

68　OD,第 11、55、37 页;英译,第 216、229、224 页。

69　OD,第 17 页;英译,第 218 页。

70　关于福柯在这个讲演中表现的自我抹消倾向,阿拉斯代·麦金太尔(Alasdaire MacIntyre)在他的《道德研究的三种对立观点:百科全书、谱系学和传统》(*Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*)(Notre Dame,1990)一书中作了深刻的分析(第 219 页)。福柯演讲中一些自相矛盾的方面在当时就引起了广泛的注意,拉库蒂尔(Lacouture)在《世界报》上的报导就是一例(1974 年 12 月 4 日,第 8 页)。

71　皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu):"《学术人》英文版序"(*"Preface to the English Edition" of Homo Academicus*, *Peter Collier* 英译,(Stanford,1988),第 xix 页。

72　《当前》(*Actuel*)杂志关于 GIP 的报导采访的是德费尔而不是福柯:见贝尔纳·库什内(Bernard Kouchner):"一位真正的武士"(Une vrai samourai),载罗贝尔·巴丹特尔(Robert Badinter)等:《米歇尔·福柯:一段有关起初的历史》(*Michel Foucaul: Une histoire de la verité*)(Paris,1985,第 86 页。但为了保持自己所发挥的幕后作用,德费尔没有成为库什内这篇文章的中心人物:见贝尔纳·库什内:"监狱:灰色的小猫们"(Prisons: les petits matons blêemes),载《当前》(*Actuel*),第 9 期,1971 年 6 月,第 41—43 页。

73　德费尔 1991 年 1 月 8 日致作者的信,第 5 页。

74　同上,第 6 页。

⑮ 同上，第 6 页。关于德费尔在樊桑纳，见艾里邦：《福柯传》，第 216 页；英译，第 206 页。

⑯ 爱德蒙·怀特(Edmund White)1990 年 3 月 12 日的谈话。参见艾里邦：《福柯传》，第 167 页；英译，第 141—142 页。

⑰ “会谈”(谈话，1981)，载热拉尔·库朗(Gerard Courant)：《施勒特传》(Werner Schroeter)，Paris，1981，第 41、43、40 页。

⑱ 德费尔 1991 年 1 月 8 日致作者的信，第 7 页。

⑲ 同上，第 8 页。

⑳ 同上。

㉑ 关于“GIP”活动的情况，也可参见艾里邦：《福柯传》，第 237—251 页；英译，第 224—237 页。

㉒ 见阿蒙和罗特曼：《同代人》，第Ⅱ卷，第 294—296 页。

㉓ “一个监狱信息小组的创建”(Création d'un groupe d'information sur les prisons)，载《精神》(*Esprit*)，第 3 期，1971 年 3 月，第 531—532 页。

㉔ “同米歇尔·福柯的会谈”(Entretine avec Michel Foucault)，第 3—4 期，1973 年 10 月，第 12 页。“围绕监狱问题展开的斗争”(Luttes autour des prisons)，这是三位 70 年代初的老斗士之间的一次回顾性会谈。他们是弗朗索瓦·科隆贝(Francois Colombet，他曾在法院系统工作过)、安托万·拉扎卢(Antoine Lazarus，他曾在监狱里工作过)和“路易·阿佩尔”(Louis Appert，一位前“GIP”活动家的化名，其实就是福柯)。该谈话发表于《精神》杂志，第 35 期，1979 年 11 月，第 102—111 页。尽管“阿佩尔”在这里强调“GIP”对于毛派的独立性(这使拉扎卢感到奇怪，在他的记忆中事情并非如此)，然而他也承认(第 105 页)“GIP”试图让人们不停地猜测它究竟是个什么组织：“不让监狱官员们知道它是一个[真实的]组织与否，是很重要的。”作为一个标准的政治“前沿”组织，“GIP”形式上是“独立的”，实则同毛派有着紧密的联系。参见“G. I. P”“关于人民司法”(A propos de la justice populaire)，载《为了正义》，第 3—4 期，1973 年 10 月，第 116 页：“毛派是有效地参与了‘GIP’行动的惟一的政治运动，而‘G. I. P’也一直在同它讨论监狱问题。”

㉕ “知识分子与权力”(Les intellectuels et le pouvoir，谈话，1982，和德勒兹)，载《拱门》，第 49 期，1972，第 4 页；英译，载 LCP，207。“福柯回应萨特”(Foucault répond *à* Sartre，谈话，1968)，载《文学半月刊》，第 46 期，1968 年 3 月 1—15 日，第 20 页；英

译，载 FLI，第 35 页。

㉖ “福柯：否定性爱的霸权”（Foucault：Non au Sexe roi，谈话，1977），载《新观察家》，第 644 期，1977 年 3 月 12 日，第 130 页；英译，载 PPC，第 124 页。

㉗ 让—保罗·萨特：“关于人民司法”（A propos de la justice populaire，谈话，1972），载《为了正义》，第 2 期，1973 年第 1 季度，第 26 页。这一反讽还将变得更加深刻：因为萨特事实上还要支持“GIP”本身！不管福柯怎样力图说明他的做法和萨特的区别，但实际结果似乎总是一样的：年复一年地，他和萨特支持着同样的事业，在同样宣言上签字，在同样的示威游行队列中行进，在同样的战斗中冲锋陷阵。关于萨特同毛派运动的联系，见科恩—索拉尔（Annie Cohen-Solal）：《萨特传》（*Sartre：A Life*），Anna Cancogni 英译，（New York，1987），第 478—486 页。

㉘ “一个监狱信息小组的创建”载《精神》，第 3 期，1971 年 3 月，第 532 页。

㉙ 德勒兹：“福柯与监狱”（Foucault and the Prison，谈话，1986），载《当代史》（*History of the Present*），第 2 期，1986 年春季号，第 1 页。“G. I. P”：“关于人民司法”参见注释前文，第 115 页。

㉚ “知识分子与权力”（谈话，1972），参见注释前文，第 6 页；英译，载 LCP，第 210 页。

㉛ 德勒兹：“福柯与监狱”，参见注释前文，第 1 页。

㉜ 米歇尔·佩罗（Michelle Perrot）：“黑暗的教训：福柯与监狱”（La leçon de ténèbres：Michel Foucault et la prison），载《学报》（*Actes*），1986 年夏季号，第 76 页。

㉝ 德勒兹：“福柯与监狱”，参见注释前文，第 1 页。

㉞ 关于阿提卡监狱事件的重要性，见“G. I. P.”：“关于人民司法”，参见注释前文，第 115 页。

㉟ 关于图尔监狱的叛乱，见阿蒙和罗特曼：《同代人》，第Ⅱ卷，第 377—379 页。关于福柯论“无罪化”（déculpabilisation），见“围绕监狱问题展开的斗争”（谈话，1979），参见注释前文，第 109 页。

㊱ 见阿蒙和罗特曼：《同代人》，第Ⅱ卷，第 381 页。这次记者招待会（以及毛派普遍卷入图尔监狱叛乱）只是在经过内部更激烈的辩论之后，才举行的。在辩论中，格吕克斯曼和福柯赞成继续围绕监狱问题进行鼓动，而皮埃尔·维克多则仍持反对态度，理由是大多数工人不宽恕犯罪行为。见同上书，第 380 页。

㊲ 艾迪思·罗斯（Edith Rose）：“我可以肯定……”（Je puis affirmer……），载《新观

察家》，第 372 期，(1971 年 12 月 7 日—1972 年 1 月 2 日)，第 150 页。

⑱ “图尔监狱”(Le discours de Toul)第 372 期(1971 年 12 月 27 日—1972 年 1 月 2 日)，第 15 页。

⑲ 同上书，第 15 页。

⑳ 《监狱里的自杀行为》(Suicides de Prison，1971)，Paris，1973，第 7—8 页。

(101) 见上书中 H. M. 的小传，第 15—16 页。

(102) 同上书，第 21、28、29、22、39 页。

(103) 同上书，第 39、18、22 页。

(104) 同上书，第 39 页。

(105) 同上书，第 38 页。

(106) 同上书，第 38 页。

(107) “尼采，谱系学·历史”(1971)，参见注释前文，第 154 页；载 LCP，第 148 页。

(108) 德勒兹：“福柯与监狱”，参见注释前文，第 1 页。

(109) 见“传记的标志”，载《文学杂志》德勒兹特刊，第 257 期(1988 年 9 月)，第 19 页；以及德勒兹关于同辈哲学家的概述，载德勒兹：《差异与重复》(*Différence et répétition*)，Paris，1968，第 1—2 页。

(110) 大卫·休谟：《论人性》(*A Treatise of Human Nature*)，(Oxford，1888)，第 253 页。德勒兹关于休谟的首次论述，见《经验主义和主观性》(Empirisme et Subjectivité)，(Paris，1953)；在《差异与重复》一书中，他重申了他自己的“经验主义”(和休谟对他的影响)，见该书第 3 页。另可参见德勒兹：《意义逻辑学》(*Logique du sens*)，(Paris，1969)，第 23 页；英译，The logic of Sense，译者 Mark Lester，New York，1990，第 13 页。

(111) 见《文学杂志》第 257 期(1988 年 9 月)中的传记(第 64—65 页)。

(112) 德勒兹：“致一位严厉批评者的信”(Lettre à un critique sévère)，载德勒兹：《会谈》(*Pourparlers*)，(Paris，1990)，第 15—16 页。

(113) 德勒兹：“冲破事物，冲破词语”(Fendre les choses，fendre les mots，谈话，1986)，载《会谈》，第 118 页。参见艾里邦：《福柯传》，第 162—163 页；英译，第 136—137 页。

(114) 福柯：“哲学剧场”(Theatrum philosophicum)，载《批判》，第 282 期，1970 年 11 月，第 905 页；英译，载 LCP，第 189 页。德勒兹：《意义逻辑学》，第 11—12 页；英译，

第3页。尽管福柯和德勒兹在1977年后不再见面了(原因详见第9章),他们仍继续就自己的工作互相交换信件——这是他俩的一位共同的朋友说的,这位朋友常当他们之间的信使(1990年3月20日一位匿名者的谈话)。

⑮ 德勒兹:“控制与生成”(Controle et devenir,谈话,1990),载《会谈》,第231页。

⑯ 见德勒兹:“致一位严厉批评者的信”,载《会谈》,第21页。另见阿蒙和罗特曼:《同代人》,第Ⅱ卷,第235页。

⑰ 卢迪内斯科:《拉康及其同仁》,第495页。Hugh Tomlinson和Barbara Habberjam译德勒兹与克莱尔·帕内(claire Parnet)《对话录》(New York,1987)一书的“译者导言”,见该书第xii、xiii页。

⑱ 德勒兹:“致一位严厉批评者的信”,载《会谈》,第13、21页。参见西蒙·瓦德:《福柯在加利福尼亚》,打印稿,第31页:瓦德问福柯,德勒兹是不是一个“怪里怪气的人”?福柯回答说:“其实他很平常,没什么奇特之处……。他看上去完全是一个循规蹈矩的人:结了婚,有两个孩子。”

⑲ 见德勒兹:《意义逻辑学》,第9—10页;英译,第1—2页;另见第91页;英译;第73页:“圈出一块空地,让各种先于个人而存在的、无个性的独特性发言——简言之,生产[而不是再生产]意义:这就是当前的任务。”另一方面,《意义逻辑学》是理解创造性、革新(或如福柯后来所言,“用非常规方式思考”)的复杂机制的一种尝试。关于作为德勒兹思想的象征的迷宫,见福柯:“哲学剧场”(1970),参见注释前文,第905页;英译,载LCP,第193页。

⑳ 同上书,第891页;英译,载LCP,第174页。福柯在这里明确谈到,德勒兹的概念满腔热情于布朗肖。

㉑ 德勒兹:《尼采与哲学》,第199、200页;英译,Nietzsche and Philosophy,Hugh Tomlinion译,New York,1983,第172、174页。见德勒兹:《差异与重复》,第146—153页(关于弗洛伊德的“死亡”概念和尼采的“永恒复归”)。

㉒ 见德勒兹:《尼采与哲学》,第201页;英译,第174—175页。另见德勒兹:《受虐狂》(*Masochism*),Jean McNeill英译,主要见第58页;并见德勒兹:《意义与逻辑学》,第180—189页;英译,第154—161页(关于劳利)。

㉓ 《意义与逻辑学》,第179、9、188、91页;英译,第152—153、1、161、72页。福柯:“哲学剧场”(1970),参见注释前文,第905页;英译载LCP,第193页。德勒兹:《尼采与哲学》,第212页;英译,第185页。

⑫④ 德勒兹和帕内:《对话集》,第138—139页。德勒兹:《意义与逻辑》,第180页;英译,第154页。

⑫⑤ 同上书,第188页;英译,第160页。

⑫⑥ 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,Walter Kaufmann英译,载《袖珍尼采文集》(*The Portable Nietzsche*),New York,1954,第128页(序,§4)。

⑫⑦ "我和福柯的一次谈话",载《支持者评论》(*Partisan Review*),第38卷,第2期(1971),第192页;载FLI,第64页。

⑫⑧ 尼采:"偶像的黄昏"(Twilight of the Idols),载《袖珍尼采文集》,第563页("我受于古人的恩惠",§5)。

⑫⑨ 关于《当前》杂志早期的沉浮史,见阿蒙和罗特曼:《同代人》第Ⅱ卷,主要见第262、615页。

⑬⓪ 见"超越善恶"(谈话),载《当前》,第14期,1971年11月,第42页;英译载LCP,第218页。

⑬① 同上书,第42—43页;英译,载LCP,第219—220页。

⑬② 同上书,第44页;英译,载LCP,第221页。

⑬③ 同上书,英译,载LCP,页222。

⑬④ 同上书,第46页;英译,载LCP,第228页(尼采的"权力意志"概念在法文中常常被译作"la volonté de puissance",而福柯在这里谈的是"la volonté de pouvoir"。

⑬⑤ 同上书,第44、46、47页;英译,载LCP,第223、227、233页。

⑬⑥ 同上书,第43页;英译,载LCP,第222页。

⑬⑦ 同上书,第45页;英译,载LCP,第227—228页。

⑬⑧ 同上书,第45页;英译,载LCP,第228页。

⑬⑨ 同上书,第44页;英译,载LCP,第222页。

⑭⓪ 同上书,第43页;英译,载LCP,第222页。

⑭① 同上书,第47页;英译,载LCP,第231页。

⑭② 诺姆·乔姆斯基1990年1月16日的谈话。

⑭③ 同上。

⑭④ 同上。福柯曾和西蒙·瓦德谈过所谓"乔姆斯基海希"(chomsky hash),参见瓦德:《福柯在加利福尼亚》,第20页。

⑭⑤ "人类本性:正义与权力的对抗"(Human Nature: Justice versus Power),载冯

斯·厄尔德斯(Fons Elders)编:《反射之水:人类的基本关怀》(*Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*),London,1974,第140、149页。应该指出,福柯的言论在出版之前经过了他本人的修改,故此书不是他的谈话的原文,而是他当深思熟虑过的观点的记录,这就使他下面说的那些话更加值得注意了。

⑯ 乔姆斯基1990年1月16日的谈话。

⑰ "人类本性",参见注释前文,第168页。

⑱ 同上书,第169页。

⑲ 同上书,第174页。

⑳ 同上书,第177页。

(151) 同上书,第181页。

(152) 同上书,第182页。

(153) 同上书,第182页。

(154) 乔姆斯基1990年1月16日的谈话。

(155) 见阿蒙和罗特曼:《同代人》,第Ⅱ卷,第281页。

(156) 科恩索拉尔:《萨特传》引用的口号,第476页。

(157) 格吕克斯曼1990年3月26日的谈话。

(158) 格吕克斯曼1990年3月26日的谈话。格吕克斯曼告诉我,福柯当时不得不从左的观点来批评法庭,"所以意义十分含糊……这是一个策略的决定,即使其精神不大清楚。"但我重温了这段谈话后,却觉得福柯这些话的意思明白极了,觉得它们和福柯这个时期关于革命政治的萨德—尼采主义观点是完全一致的。我们将在第9章里看到,福柯后来像格吕克斯曼一样抛弃了这些观点,不过格吕克斯曼在其《思想大师》(*Les ma,tres penseure*,Paris,1977)一书中对它们进行了明确的清算,福柯则没有这样做。

(159) "关于人民司法"(Sur la justice populaire,谈话),载《现代》(*Les temps modernes*),第310期(1972),第366、364页;英译,载PKN,第34、36页。

(160) 同上书,第335页;英译,载PKN,第1页。

(161) 我关于"九月屠杀"的描绘,参考了西蒙·沙玛(Simon Schama):《公民》(*Citizens*),New York,1989,第630—639页。在和维克多讨论的时候,福柯很含蓄地将这一惨案归咎于当时人们欲以"审判"的方法缓和民众仇杀的无效尝试。见"关于人民司法",参见注释前文,第337页;英译,载PKN,第3页。

⑯② 同上书，第336—337页；英译，载PKN，第2—3页。

⑯③ 同上书，第339—340、359—360页；英译，载PKN，第6、29页。

⑯④ 同上书，第340页；英译，载PKN，第6页。

⑯⑤ 同上书，第360、346页；英译，载PKN，第29、13页。

⑯⑥ 关于这段故事，详见阿蒙和罗特曼：《同代人》，第Ⅱ卷，第383—422页。该事件对法国毛派运动具有至关重要的意义。

⑯⑦ 同上书，第398页。

⑯⑧ 同上书，第404页及以下。

⑯⑨ 事实上，法国毛派在后期，在福柯、德费尔及1968年5月风潮的大部分主要人物都放弃了直接行动的革命派姿态之后，还是搞了一次谋杀活动，来为奥维内复仇。雷诺厂的保安部门人让—安托·特拉莫尼(Jean Antoine Tramoni)因枪杀奥维内而蹲了两年监狱，随后于1977年吃了毛派斗士的黑枪。见费尔德："法国毛主义运动"，参见注释前文，第177页，注33。

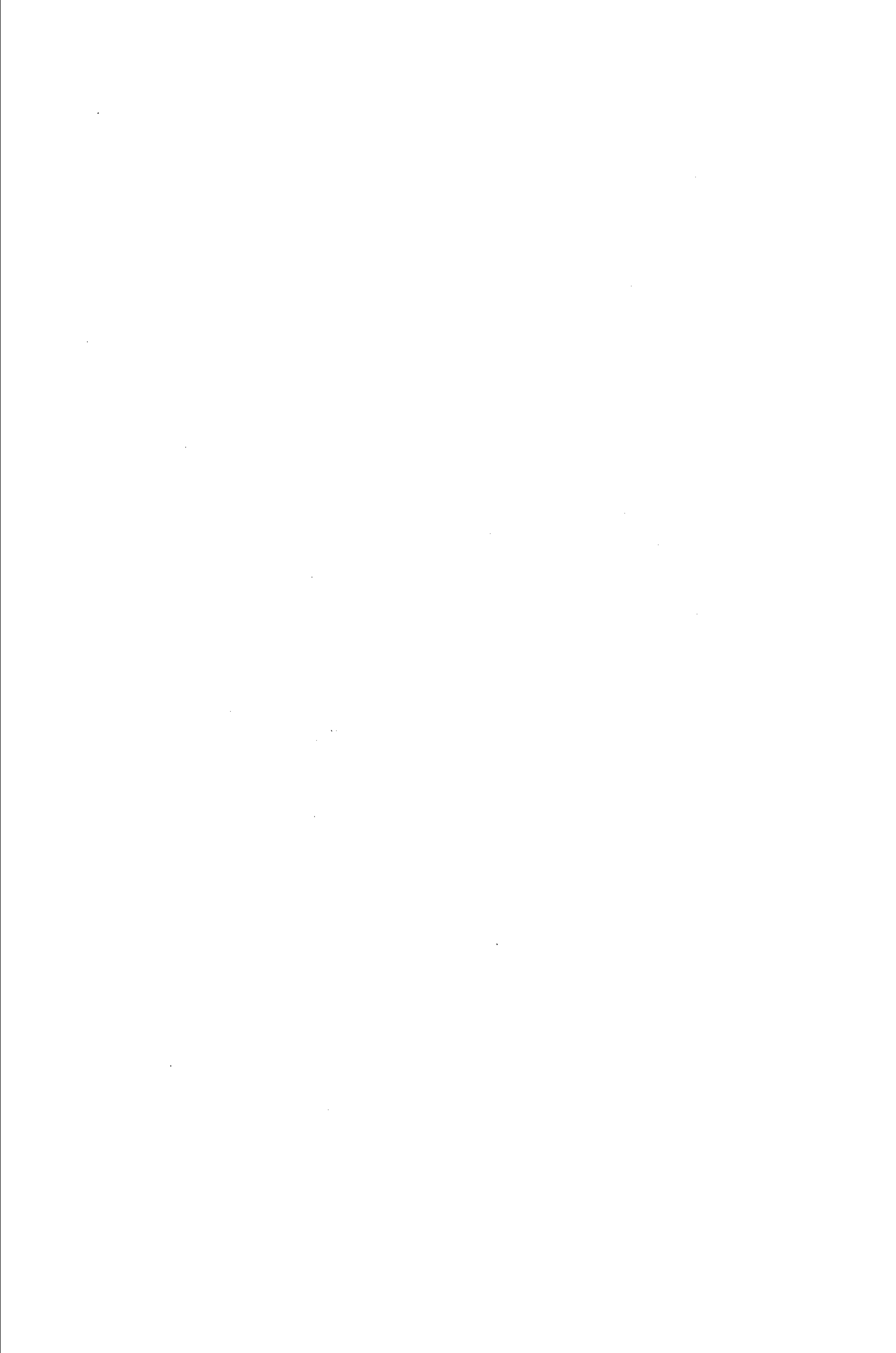
⑰⓪ 参见德勒兹和帕内：《对话录》，第137页："政治是积极的试验，因为我们无法预先知道一条路线的最终结局。策划者总是说：划出一条路线吧，但我们事实上可以将这条路线画在任何地方。"



AN ART of UNBEARABLE SENSATIONS

第七章

惨不忍睹



第七章　惨不忍睹

规训与惩罚》的开头，写得平铺直叙、干巴无味，同时——用一位较早的书评作者的话来说，又“惨不忍睹”：

> [弑君者达米安(Damiens)]于1757年3月2日被判处“在巴黎教堂的大门前公开认罪”，他将在那里被“带上一辆囚车，光着身子（只许穿一件汗衫），手持一支两磅重的点燃的蜡炬”，然后“被拉到格雷夫广场，押上在那里临时搭起的一座行刑台。在这里，他胸脯、胳膊、大腿及小腿上的肉将被用烧红的钢钳一块一块地撕下来；他的右手，攥着那柄他曾用来犯[弑君]罪的刀子，则将被硫磺火烧烤。在被撕去了肉的那些地方，将被浇入熔铅、沸油，以及烧着了的松香、蜂蜡和硫磺熔合物。然后，他将被四马分尸，并被焚尸扬灰。”①

在实际行刑过程中（福柯的书没有略去它引用的文献资料中的任何一个细节），刽子手的活儿干得很糟糕。拉住四肢的四匹马没有能够肢解达米安。用六匹马试了试，也不成。“‘试了两三次之后，’”刽子手拔出刀来，“‘可是他不去剁膝关节，却挥刀砍向尸体的大腿，这些……马猛扯了一下，就把两只大腿拉下来了。右边的活干完了，接着干左边的。刽子手又对胳膊如法炮制，用刀砍肩膀、腋窝，终于把四肢都给弄了下来。那肉必须深深地切开，直到差不多露出骨头……’。”②

《规训与惩罚》(*Surveiller et punir*)就是这样开始的。该书1975年初在法国出版，两年后被译成英文，书名即《规训与惩罚》(*Discipline and Punish*)。它构思于福柯的行动主义热情最高涨的时候（即他参与法国毛派运动并开展“监狱信息小组”活动的时期），成书于1972年至1974年间——这正是法国极左翼

运动退却和陷入混乱的年代。这是福柯关于政治理论的一篇最重要的论文,它展示了"多重不可能的事",谴责了人道主义,暗中为人民暴力作了辩解,并迫使读者努力理解仇恨和侵犯在现代社会、现代精神中的作用。

在作者自己的心中,这本书标志着他事业的顶峰。福柯称为"我的第一本书"。这是因为,他以前的作品从未表现过这样的自信和控制能力,而他以后的作品也不会再显示出这样集中的(和令人困窘的)力量了。③

卷首的几页文字就是最好的例证,这些文字没有个性特征,然而离奇古怪,形成了一种"博尔赫斯式的"评注(福柯曾这样形容之),它全然只是"它所评注的那份文献的逐字的再现(不过是一次一本正经的、深思熟虑的)"。④据他解释,这种评论的"新颖之处"(和哲学要旨),"并不在于它所说的东西,而在于使这种东西得以再现的场合",在于使它被奇怪地重复、被忠实地重申的场合——这种场合,现在就是米歇尔·福柯的一部新作的这个新开头:

> 硫磺被点着了,但火力极弱,仅烧焦了那只手的表皮,而且只是轻微地烤焦。接着,刽子手高挽着衣袖,拿起一把钢钳(那是专为这一时刻特制的,约一英尺半长),先撕右腿的小腿肉,再撕大腿肉,然后再去夹右胳膊上两块多肉的地方,完了又去撕胸脯。尽管刽子手是个健壮如牛的家伙,他还是感到要把肉撕下来真是费力极了,同一个地方要使劲扭动钢钳夹扯两三次,而且肉夹走后只能留下一块约莫六镑五先令硬币大小的伤口……
>
> 每夹扯一下,[达米安]都会可想而知地发出一声撕心裂肺的惨叫,而每次喊叫的都是同一句话:"宽恕我吧,我的上帝!宽恕我吧,主啊!"⑤

达米安的凌迟处死还只是第一个例子。紧接着,福柯又作出了另一个"博尔赫斯式"的评注。这是从1838年出版的一本书[作者是法国监狱改革家列昂·富歇(Leon Faucher)]中摘下来的一大段文字,它概述了一种为年轻囚犯们安排的理想的生活方式:

> 击头遍鼓时,犯人们必须静静地起床穿衣,同时看守打开牢门。击二遍鼓时,他们必须穿好衣服并开始叠被子。鼓击三遍,他们就应当列队前

往小教堂做晨祷。每次击鼓之间有五分钟的间歇……

夏季六点差一刻，冬季七点差一刻，犯人们应来到院子里净手洗脸，吃当日的第一份面包。吃完后立即组成一支支劳动小队去干活。劳动必须在夏季六时和冬季七时开始。……

夏季"晚上"七时半，冬季八时半，犯人们必须在院子里洗完手并让人检查完衣服，然后回到各自的牢房里。第一遍鼓声响起时，他们必须脱衣；鼓击二遍，上床睡觉。关好牢门，看守们应在走廊里巡逻，以确保秩序和安静。⑥

两份不同的文献，两种不同的景象：一个是当众行刑，另一个是模范监狱。它们反映了两种截然不同的惩罚办法，两种不同的实施社会法规的方式。第一种方式表现的是国王的统治意志，其攻击目标是肉体。它惨无人道，触目惊心，令人厌恶。第二种方式表现的是现代法治，显示了"某种周密的考虑"，是井井有条的、苦行僧式的、令人麻木的："惩罚的稳健时代开始了"。⑦

书接下来的文字写得优雅别致、意象纵横——当然，正像福柯所有的主要著作都会给人带来的印象那样，也令人深感莫名其妙。从一个层面上看，作为一部学识渊博、值得重视的研究专著，这本书的目的是十分清楚的：它要详细地描述一下，从1757年达米安受刑起，直到1840年前后现代监狱的诞生，欧洲的惩罚"方式"是怎样演变的。像在此之前的《疯癫与文明》中关于疯人院的叙述一样，福柯的惩罚技巧演变史又展示了一个关于过去的全新的视野，从而引发了关于一个先前被忽略了的史学领域的新探索热潮。

不过，后来学者们的研究，又一次表明了福柯那独特的史学是多么的乖僻。他的书是一个典型的混合物：其中不乏精细的分析、可靠的引证、丰富的文献根据，但也充斥着虚假的形象、明显的武断和漫无边际的普遍化倾向。⑧

而且，在该书的核心处，有一则简单得能让人一目了然的哲学童话：因为福柯所讨论的"监狱"，不仅是那种由看守监视着的、由砖石和钢铁构筑起来的监狱，它同时也是一种内在于人心之中的"监狱"，一种由良心监视着的、由人的自然倾向和爱好构筑起的"监狱"。从这个层面上看，福柯的这本书，正像他自己所说的，是一则关于"灵魂"的寓言——而背景，在他看来就是"政治剖析的结果

和工具”,就是“肉体的监狱”。[9]

在和记者谈话时,在公开辩论中,福柯不止一次地承认了《规训与惩罚》的乖僻性,并试图(有时不大成功)向别人解释他正在做什么,以及为什么这么做。

他解释说,从最一般的意义上讲,同他以往发表的全部史学著作一样,这本书也提出了“关于‘真实’的问题”。显然,这一问题的提出具有极大的困难,这困难就在于“了解”历史是什么:由于他的研究在得出某些成果的同时,还充分证明了这一点,即对这种“了解”本身至关重要的各种区分和范畴(首先是真实物和虚假物之间的区分),本身就是虚幻多变的惯例制度的虚幻多变的产物。“既然历史本身产生的区分真假不明,那么建立在这种区分之上的关于历史的史学认识还有没有可能?”[10]

于是读者又一次看到了一种怪异的、几乎是超现实的历史学。一方面,据福柯在 1978 年一次谈话中的解释,“我使用取自史学的研究方法:进行论证、提出史料证据、指出参考文献、诉诸经典性评注、解释观念和事实之间的关系、陈述解释方案,等等。”他的著作的这一部分是与事实有关的,这一点已为该书的脚注和参考书目所证明。这一部分内容自然可以根据史学研究最严格的标准来加以否定、修正或肯定。[11]

另一方面,福柯仍然热衷于把“虚构”(他这样称呼语言中的超越性因素)引入他的这部史学著作,要不然该书就会因为过于讲究“事实”而显得枯燥无味了。他在 1977 年的一次谈话中说:“我觉得,让虚构在真实中发挥作用,让虚构的话语产生真实的效果,以及让真实话语产生或‘捏造’某种尚不存在的东西(也就是说,‘虚构’之),是可能的。”[12]

所以,《规训与惩罚》这本书,正如他曾经指出的那样,“虽然运用‘真实的’文献资料,但这种使用遵循的是这样一种方式,即透过那些文献资料,不仅有可能完成对‘真实’的某种证明,而且有可能引起某种体验,这种体验能够改变我们同我们自己和我们的文化领域(简言之,同我们的‘知识’)之间的关系。”他这本书的“虚构”部分的目的,实际上就是要在读者身上引起一种“极限体验”,由此使我们的自我,我们的“灵魂”,以及我们关于“真实”的认识,统统发生变化。[13]

但这种变化又会引出什么样的结果呢?

在《规训与惩罚》里,福柯有意地增加了不少论题和枝枝蔓蔓的描述,伸出一个个新的"分析'凸角'",如他自己所言,造成意象的一种"不断增长的多形性",细细地展示一系列令人目眩而且"令人困惑不解的反常的新见、讥诮的话语和微妙的恐怖"(德勒兹曾这样概括过他对该书的总体印象)。不过总的看来,所有这些做法的用意是简单明了的,这就是要加剧本书在开篇时用两个不同的意象制造出来的紧张状态。⑭

达米安的凌迟而死是惊心动魄、怪诞可怕和令人难忘的。相比之下,富歇的监狱作息时间表就显得没意思多了;它死气沉沉,拘泥古板,过于理性。

在福柯更大的讨论范围内,第二个意象反映的是现代监狱的严酷结构,而第一个显示的则是现代监狱意欲取而代之的那种残酷而异常的惩罚方式。几乎在任何一个其他的历史学家笔下,这种结果甚至都有可能被描述成一种安慰。毕竟大部分历史学家都欢迎废除酷刑,认为这是"人道化"健康进程的组成部分,这一进程已经柔化了在前现代社会里常常显得野蛮的暴力。

福柯可决不这样认为。他一点也不欢迎废除酷刑,反而对现代的"刑罚方式"提出越来越咄咄逼人的诘难,认为这种方式避免实施外在的强制,而力图通过改变犯人的"心灵、思想、意志和爱好"来施行"深层"的强制,将难免导致一些潜在的严重后果。在福柯看来,"较少的残酷、较少的痛苦、较多的怀柔、较多的尊重和较多的人道",这种做法已产生了按监狱模式重塑整个现代社会这一恶果:越来越精巧、越来越阴险的惩罚性的"训诫",不仅被强加到囚犯头上,而且在精心炮制新的"个人矫正法"过程中,被强加给士兵、工人、学生,甚至包括被训练来监管各种"训诫"制度的各种职业人员,由此产生了"双重效应:一方面是应加以了解的'灵魂',一方面是应予以维持的从属地位"。⑮

由此看来,本书开头的那两种场景,原来能令人感到一种双重的不安:如果福柯的著作能引起对于意欲减少痛苦的改革至深的怀疑,那么它同时也能促使读者以异常的同情心,去深思在被福柯称作"*l'éclat des supplices*"——(酷刑的辉煌)的事物中运作的残酷权力。⑯

对于说明人们在读完福柯这本奇书后可能感到的不安,这种奇怪的、双重

的重新估价是很有助益的。深入思考着《规训与惩罚》中提出的各种问题，人们会感到犹如在步入一座设计得聪明绝顶的哲学游乐场。在通过其中迷宫般的曲径的时候，在力图避开死胡同的时候，在耐心地绕着弯子寻找它出的各种谜语(有关于年代学的，有关于方法论的，有关于谱系学的)的答案的时候，往往很容易让一些令人烦恼的实质性问题从视域中溜掉，不过该书总是不停地转回到这些问题上。

例如，怎样理解福柯对"酷刑处死"的那种明显的迷恋？

这个问题，或许还可以用更抽象的方式来提出——即按照也是由福柯自己1968年5月后的政治"极限体验"所提出的伦理的方式来提出：残酷和暴力在肉体、灵魂和社会的组织方面，应当发挥什么样的作用？

当然，福柯并非提出这些问题的第一位现代思想家。萨德、巴塔耶和阿尔托，还有吉尔·德勒兹，都提出过关于残酷和暴力的一些问题。而最重要的是，这些问题尼采也提出过。在福柯以往的著作里，这些作家中的许多人都受到了一种诺斯替式咒语的召唤，就像在召唤"来自外界的思想"的销魂狂喜一般。然而《规训与惩罚》在文体上最引人注目的突破之一，就是这些熟悉的人名，在这里一个也见不到了。它们的缺席，似乎在该书平铺直叙的卷首语里就被标志出来了。达米安的酷刑处死，虽然表述得很冷漠，却给该书接下来的全部内容涂上了一层特殊的色彩，就像尼采的无声存在所做的那样。尼采是这一可怕的残酷场所的统辖者，他的影响在福柯的书中已变得空前突出了。⑰

毕竟，第一个把惩罚技巧同人类"灵魂"的制造联系在一起，从而将残酷和暴力的问题放到现代思想的中心的人，正是尼采。而且福柯不止一次地承认过他在哲学上得益于尼采及其论证方法。在《规训与惩罚》出版后不久的一次谈话中，福柯便想到了尼采那本讨论这些关联的著作，说："如果我想自命不凡的话，我就会用'道德谱系学'来作我正在从事的工作的总标题了。"⑱

在70年代早期，福柯就怀着新的兴趣回到了尼采的思想。1970年，他在樊桑纳大学开过一门关于尼采的课。1971年，他在法兰西学院发表了自己的第一个系列讲演。这个课程的名称也颇有些尼采的味道，叫做"*La volonté de savoir*"——知识意志。其中，福柯对亚里士多德的《形而上学》和尼采的《快乐

的科学》(*Lieder des Prinzen Vogelfrei*)作了一个比较分析。[19]

福柯在为这个系列讲演的简短的内容提要中,概括了尼采关于"知识"的一些信念,同时也列举了他自己的一些主要信念——这些论题和论点已经预示了《规训与惩罚》的诞生:

——知识是一种"发明物",在它的背后存在着某种完全不同于它自己的东西:一种本能、冲动、欲望、恐惧和剽窃意愿的游戏。知识正是在这些要素互相争斗的舞台上产生的。

——它的产生不是这些要素的调和或巧妙平衡的结果,而毋宁是它们的冲突、它们的不稳定的和暂时的妥协、它们随时准备结束的一种脆弱的休战状态的结果。知识不是一种永恒的能力,而是一种事件,或许是一系列事件。

——它总被征服的、从属的和受奴役的(不是受它自己的奴役,而是受一切能够奴役一种或多种支配它的本能的东西的奴役)。

——如若它自我表现为关于"真实"的知识,那是因为它能产生"真实",其方法是通过一种根本的而且不断被重构的证伪游戏,该游戏能将真实与虚假区分开来。[20]

乍看起来,这四个关于"知识"地位和"真实"起源的命题,似乎同惩罚和现代监狱起源的问题风马牛不相及。但在福柯看来,正如在尼采看来一样,"知识"是肉体力量的副产品,是同管制这些力量的企图紧密交织在一起的。在他们两人看来,对这些力量的管制企图是同对狂暴、残酷和侵犯性的冲动的禁止联系在一起的,而这种禁止又是通过惩罚来实施的。他们两人都这样假定:这种狂暴、残酷和侵犯性的冲动,在被禁止向外释放后,并不会就此消逝,而只能被逐向内心。福柯在《规训与惩罚》中对这种典型的尼采思想作了评注,认为"现代人道主义的人"是怎样产生的,以及灵魂何以变成了肉体的"监狱",由此可以一目了然。[21]

尼采在《道德谱系学》(*Zur Genealogie der Moral*)著名的第二篇论文(论述

的是"'负罪感'、'良心不安'诸如此类"的产生)中,分析过这个过程的特点。重温一下尼采的论点,我们就会发现:福柯的《规训与惩罚》,完全是建立在尼采在本文中提出的假设之上的,并且非常忠实地概括了尼采这篇论文的主要论点。

按照尼采关于 homo natura(自然人)的童话(弗洛伊德将从不同的角度来复述它),人类从前曾是不幸的"瞬时情感和欲望的奴隶",做事全凭心血来潮,完全不顾后果。在这个想像中的自然状态中,强者透过贯彻"残酷"原则,任意施予和忍受痛苦,从而享受着"权力感的最大满足";他们是一群反复无常的"食肉兽",可以"在干完一连串令人恶心的凶杀、纵火、强奸和拷打的勾当之后,依旧高高兴兴,没有丝毫灵魂上的不安,好像这些只不过是一种学生的恶作剧,并确信他们这些行为又向诗人们提供了许多写颂歌的素材"。这种食肉兽自然引起了邻人的恐惧和不安;对于尼采的自然状态中的大多数人来说,生命是污秽的、野兽般的、短促的;于是许多人感到有必要实行管理和控制,要不然人们就只好在一种"无休无止的战争状态"中生活了。[22]

这种管制,是通过制定风俗习惯和法律制度来实施的。那些风俗习惯和法律制度旨在使人们变得"会计算、讲秩序、一切行动都有一定的必要性"——简言之,旨在使人们**驯服**。按尼采的说法,这是强迫人们穿上"社会紧身衣"。但是——他问道,这种转变怎么才能够发生呢? 人们怎么能够让一头凶恶的食肉兽"永远铭记只具有短暂适应性的东西?"[23]

尼采认为,这个问题的答案,是一处可怕的"记忆法",其目的是要培养"一种真正**关于意志的记忆**";因为只有记忆才有可能使人恒定地采取行动和持续地避免行动。"如果某些东西要留在记忆里"(这是他的"记忆法"假说的要点),"它就必须被烙上去:只有那种时时刻刻引起痛苦的东西才能留在记忆里。"[24]

正因如此,千百年来的国家(其中许多都由尚未文明化的"食肉兽"把持着)都运用最"可怕的手段"来铸造它们的人民,强迫臣民们弃绝暴力,在"流血威胁"(福柯语)的基础之上建立法律。"想想古代日耳曼人的种种惩罚吧,"尼采写道,快快乐乐地列举种种最令人毛骨悚然的做法,"例如,投石砸死……、车磔处死……、尖桩扎死……、用马匹撕裂或践踏而死……、把罪犯放在油锅或酒锅里煮死、流行的活剥皮……、割下胸肌,还有将罪犯浑身涂上蜂蜜放在烈日下让苍蝇叮咬。"[25]

正如尼采那快乐的语调所表明的,这样一些惩罚的景象,长期以来既能给

人带来痛苦，也能给人带来欢乐。福柯在自己关于“酷刑的辉煌”的讨论中，对这个观点作了肯定和发挥。“辉煌”一词在这里，能使人想起尼采的一个观点，即酷刑并不像现代人道主义者常常断言的那样，是一种令人作呕的、盲目的和野蛮的行为，其实它是一种精心调准过的文化工具，一种有其独特壮丽外观的有条不紊的实践。作为一种“无法忍受的感觉艺术”，一种“地狱剧场”、“但丁诗篇的法律表现”，酷刑处死的公共仪式提供了一个体验快乐的场合（尽管只是以替代的方式），而在其他场合下，这种快乐按常规是被禁止的。“当群众聚集到行刑台周围的时候，他们不仅仅是来目击一个被判处死刑的人受苦的，也不仅仅是来撩拨刽子手的愤怒的。他们同时也是为听一个已经一无所有的人咒骂法官、法律、权力、宗教而来的。酷刑处死准许这个死囚作这种短暂的胡闹，其间无论他骂什么都是不受禁或不受罚的。”[26]

按尼采在《道德谱系学》中的解释，这种极严厉的刑罚行为奇怪地礼赞了和保留人类某些最基本的冲动：“惩罚中的喜庆成分如此之多！”“看他人受苦于己有益。”在目击最残酷的惩罚行为的时候，观众一定会感到罪犯的行动**“方式”“本身”**并不完全是罪过，因为他们看到“一些完全同样的行动被以正义的名义实施着，并且得到了人们坦然的赞同……暴力、毁誉、监禁、拷打、凶杀，都被作为原则加以贯彻了，而且连表示歉意的意思都没有”。[27]

在总结他的《道德谱系学》第二篇文章的论点的时候，尼采强调了一个基本点：“‘**残酷**’在这里第一次被揭示为最古老、最基本的文化基质之一，是绝对不可借由想像来抛却的。”[28]

然而，随着时光的流逝，人类最残酷的冲动还是确定不移地被减弱的。那些极严厉的惩罚方式成功地使人们变得“愈来愈小心谨慎、愈来愈善于控制自己的欲望”，同时也就使自身变得愈来愈没有必要了。惩罚并没有使人们变得“更好一些”。恰恰相反，按照福柯概括尼采理论要旨时的总结，对自然冲动的弃绝并未导致“一种伟大的道德改造”，而只是——“确切说来，导致了一种**变态**”。[29]

言之确切说来是一种“**变态**”，是因为在福柯和尼采看来，对人的驯化有损害“**权力意志的超越性**”（尼采语）的危险。根据尼采的描述，从其未受损伤的本质来看，这种权力是“自发的、侵犯性的、扩张性的和塑造性的”，自然也是残酷的。“实施残酷，便是享受权力感的最大满足，”尼采在1880年就这样写道。实

际上，不受约束地行使权力就是残酷：这就是他的艰涩教导。[30]

但是，在文明社会的臣民中弃绝暴力和残酷，还不仅仅是一个褫夺公权的问题。按福柯和尼采二人的看法，它还产生了一个全新的在人类动物内心部署冲动和权力的问题："所有不向外释放自身的本能都会转向内心，"尼采指出。"所以，后来被称作人的'灵魂'的东西，正是人在先前培养起来的。"[31]

灵魂的产生分裂了人类动物。"它的自由本能被推了回去，受到了压制，被禁闭在内心里，终于只能对自身进行自我释放和发泄了，"尼采如是说。人的机体实际上进入了一种同自身无休止的战争状态，即福柯在法兰西学院的第一个课程所讨论的那种本能、冲动和欲望的冲突。[32]

为了求得和平，大多数人及时向各种各样心理上的"寡头统治集团"宣誓效忠了，用"管制、远见和预谋"，将"我们相互感应和对抗的种种实用器官的作恶功能"牢牢地控制了起来。机体的寡头统治集团"借助习俗道德"维持着自己的权力：随着时间的流逝，人类渐渐学会了"为自己的全部本能而感到羞耻"。由于将自己残酷、凶恶的冲动隐匿了起来，人类成了文明理性和道德的附属品。[33]

但是尽管如此，人类机体的残酷冲动并没有完全消失。那件在其他情况下可能无法解释的事情，即人们在努力控制自己的过程中已明显感觉到的欢乐，尼采透过内在化的残酷的遗存，及其所特有的快乐与痛苦的奇怪会合，作出了解释。"自选的折磨"（乍看起来，这是一个荒谬的矛盾修饰法）这一观念，成为《道德谱系学》中的一个秘诀，被用来解释这样一些互相交织的现象：负罪感，良心不安，以及作为两者历史基础的基督教禁欲主义的盛行。[34]

由禁欲主义盛行所体现出的残酷冲动的内在化沿一些未可预知的路线发展。负罪感阻遏了人的动物本能；共同的禁忌使权力意志的行使变得困难而且常有危险。不过在极个别的一些人那里，自制的受虐狂快乐反倒加强了权力意志，使其充分显示出残酷的壮丽色彩；那些用深谋远虑来调动的，并透过记忆、想像和理性的使用被变得面目全非的古老的兽性冲动，在一些新的控制形式中爆发了出来。"这种神秘的自我糟蹋；这种艺术家的残酷；这种古怪的情怀——即强迫自己像一块坚硬、倔强、痛苦的材料似地接受某种形式，并在自己身上打上意志、批判、矛盾、屈辱、否定的烙印，不以为苦，反以为乐；这种由一个故意和自己过不去的人从事的可怕然而又快乐之极的活计——它使这个人自己由于制造痛苦的快乐而受苦；最后，还有这种完全能动的良心不安（你可能猜到了这

一点),那是所有理想的和想像的现象的源泉,——所有这一切,也复活了许许多多新奇的美和断言,或许复活了美本身。"㉟

在《超善恶》中,尼采用关于一架梯子的隐喻概括了这种历史。这架被他称为"伟大的宗教残酷之梯"的梯子,有三个阶段。踏上第一级,人会为自己的神而牺牲。第二步,"人为自己的神献祭出他最强烈的本能,他的'本性';这种节日般的欢乐使苦行者残酷的眼睛露出喜色"。最后出现的便是"最终残酷的自相矛盾的奥秘"——上帝的牺牲。㊱

这就是这位哲学家特有的残酷形式。在知识意志(一种由禁欲主义实践培育和维持的意志)驱使下,终于出现了这样一些思想家,他们认识到真理的观念本身是一种虚构,不遗余力地告诉那些愿意听讲的人们说:所有在我们看来是确定无疑的关于这个世界的知识,细究起来显然都是偶然的、有条件的或虚假的:法律、思想、哲学、宗教、道德等等,无不如此。这种诚实有可能导致虚无主义——一种有害的信念,主张不存在真实的东西,一切都是许可的。这位哲学家的知识意志,实际上在颠覆着各种使社会得以运作、使大多数世人得以感到心安理得的规则、假定和信念,因而是"一种极端的恶"。如福柯在1971年所描述的,在尼采的知识意志里,有着"某种凶恶的东西",某种和"人类的幸福"格格不入的东西;因为这种可怕的知识意志,"以日益狂暴的决意横扫一切;本能的暴力在其中变得越来越迅猛,越来越凶悍"。㊲

但这位狄俄尼索斯式哲学家的暴力已不再被逐向内心了。它毋宁是外向的,旨在以摧毁一切损害生命的东西来取乐,以使人"退化为自然"(一种兽性的"自然",其特征之一便是残酷)来获得一种恶意的快感——一种存在于酷刑痛苦之中的原始快感。㊳

《规训与惩罚》概述了尼采的论点,并对它作了发挥,向人们展示了各种现代人文学科怎样承担起基督教训诫人的作用,怎样用一种更温顺的现代人(自出生起就受到监视并且受到无限训诫——"一种无限制的质问")取代了基督教时代(自出生起就有罪并应受到惩罚)的人。㊴

和尼采不同的是,福柯具有现代历史学家的学识和气质。《规训与惩罚》因而饰有脚注的花彩,这为现代欧洲各国的"记忆法"在18、19世纪发生的变化提

供了可资检验的证据。

这些证据表明,大约在法国大革命前后,以可怖的折磨方式来实施的惩罚已不受欢迎了,人们开始采取新的、较审慎的方法来给人打上社会规则的烙印。这样做的目的,按福柯的话来说,“并不是要减轻惩罚,而是取得更佳的惩罚效果;惩罚的严厉性可能缓和了一些,但这是为了加强惩罚的普遍性和必要性,为了将惩罚的权力更深入地嵌入社会的机体”。㊵

在福柯看来,导致这一转变的原因,与其说是人们关于罪恶或罪行的观念发生了变化(尽管确实发生了一些这方面的变化),不如说是统治技巧方面发生了更具根本性的变化。福柯在 1973 年一次谈话中指出:周密地监视“平民百姓、无产阶级和农民”,“实施普遍的、连续不断的监视,在一些新的政权形式下”,第一次成为可行的了。“我想,可以说这种发明于 19 世纪末 20 世纪初的东西,是全景敞视式监狱主义(panoptism)。”㊶

关于“敞视式社会监狱制度”的分析,正是《规训与惩罚》一书的中心内容。“panoptism”这个新词本身(它被用来指称那种取代了粗鲁的折磨“记忆法”的现代“权力物理学”),在边沁(Jeremy Bentham)及其《圆形监狱》(*Panopticon*,1971 年出版)一书的启发下产生的。这位英国法学家和改革家在这本书里提出这样一个建议:监狱应修建成圆形,以便对犯人进行连续不断的监视。该书的书名,就是从希腊语中的“一览无余”(panoptes)这个词引申出来的。

当今知道边沁的人,大都只知道他是“功利主义”之父。通过用旨在实现最大快乐和最小痛苦的复杂演算来重建伦理学,边沁希望确保“最大多数人的最大幸福”——这一目标,不用太多的夸张,就可能被用来定义现代福利国家。

边沁虽然受到像詹姆斯·密尔(James Mill)一类思想家朋友的崇拜,但在许多年里一直不被人们视为正统的学者或政治哲学家。相反,大多数英国人长期以来只把他看作一个古怪的、迷恋于“敞视式监狱”观念的慈善家。边沁确信,这种“简单的建筑学观念”可以解决启蒙社会思想中最令人苦恼的问题之一。通过在监狱、医院到工厂、学校等极其多样的不同环境里贯彻“监察”的原则,人们有可能将私利同社会责任协调起来,尽可能不感到痛苦地加强自觉意识。边沁指出:“圆形监狱的重大优越性是不言自明的,企图证明这种优越性只

能是画蛇添足,反而会把它弄模糊了。持续不断地处于监察者的睽睽目光之下,实际上就是摆脱做坏事的力量乃至于要做坏事的想法。”[42]

在数十年间,边沁为落实“敞视式监狱”设想花费了大量的时间和家财。1971年,他甚至主动向法国国民议会提供帮助,希望这个革命体制可以不带偏见地考虑他的激进计划。可是根本没用。法国人还能授予他荣誉公民称号,以表彰他的善举;然而在英国,他的计划的最实在的影响也许只是在语言上:由于许多人嘲笑他的这一“万应灵丹”,“panopticon”一词在19世纪英语中不仅被用来指称“一个可以一览无余里面的东西的地方”,而且具有“新奇物品陈列室”的意思。[43]

当福柯开始做他的研究的时候,边沁的书已经成了历史古董,没人去读它了。但福柯却注意到,19世纪有关监狱改革的文献常常提到这本书。他回忆说:“几乎没有一份关于监狱的文件或提案不提及边沁的设想。”[44]

不难想像,福柯在他终于领会了边沁这本书的意思的时候,该是多么的激动。在现代社会一切令他憎恶的东西中,他恐怕难以找到比这更突出的典型了。

边沁的敞视式监狱毋庸置辩的优美,也毋庸置辩的阴险。福柯用挖苦的笔调准确地描绘了该监狱的情景。他写道:“它的原理是这样的。周围是一座环形楼房,中心矗立着一座塔楼,塔楼上对着环楼内侧开着一些大窗户。环楼里设有许多牢房,每间牢房的长度都正好是环楼的宽度,并且都开有两个窗户:一个开在环楼内侧,正对着塔楼的窗户;一个开在楼的外侧,使光线得以照彻整个牢房。于是,需要做的只有一件事了,这就是在中央塔楼里设置一个监视者和在每个牢房里关上一个疯子、一个病人、一个罪犯、一个工人或一个学生。从正对着光亮的塔楼里,人们可以借着逆光的效果观察周围牢房里被囚禁者的小小剪影。这些牢房就像许许多多的小笼子,许许多多的小剧场,其中每个演员都是孤身一人,他被彻底个性化了,并随时都是可以看见的。”[45]

边沁自己曾承认,他的“极度紧张的新发明”,欲牺牲“自由公民的自由精神和活力”,换取“士兵式的机械训诫”,制造“一批人形的机器”,可能会显得丧心病狂,结果弄巧成拙。但这位伟大的改革家坚信,他的“控制心灵的心灵力量的新获取方式”,是保证最大多数人利益的不可替代的手段。边沁写道,“叫他们士兵也好,称他们机器也罢,只要他们是,我就不会在乎。”[46]

实际上,这位功利主义思想家设想出了制造并监控一种尼采最害怕的世界的最佳方法。那世界犹如一部"巨大的发条装置,它由越来越细小、越来越精巧地'调适过的'齿轮所组成",其中存在着"太多的、而且越来越多的各种支配和控制的因素",个人在其中体现着"最小的力量、最小的价值"。这些人失却了惩罚的外观,厌倦了内心的冲突,渴望和平安宁,渴望结束纷乱和苦难。由于"不再有任何可怕的东西",人类"不再能够藐视自己",甚至不再能够在痛苦中找到快乐。在这条道路的尽头便是尼采的那种"末人"。"'我们已发明了幸福,'这些末人说,并眨巴着眼睛。"[47]

当然,从一个层面上看,边沁和尼采谈论的都是假设的未来:圆形监狱并不比尼采关于"最后的人"的恶梦更具真实性。但福柯强调,圆形监狱不仅仅只是一种没有根据的幻想。他写道:边沁的"简单的建筑学观念"提供了"关于呈现理想形态的权力机制的图解"。它对福柯称之为"规训"的现代权力作出了别具一格的剖析。[48]

同惊人的狂暴的统治权力(如达米安的凌迟处死所示)不一样,规训的权力是温柔的、人道的,同时也是阴险的——正因为它的行使是看不见的,是通过审慎的监视而不是公开的强制来进行的。按福柯的描绘,这种监视"使权力与人相分离",使人变得温顺、"合乎标准"(normalized,福柯的一个流行很广的新词),像现代军队中的士兵一样,随时准备接受上级的命令。其结果——从原则上看,是一种"权力的自动运作"——一种"权力的化境",它自相矛盾地倾向于"使权力的实际行使变得毫无用处"(这在尼采主义者眼里并不是一个值得称道的特点)。[49]

在福柯看来,"全景敞视监狱主义"这一抽象观念,说明了许多正在改变现代生活的真实的制度。他在1978年的一次谈话中解释道:"在我论监狱的诞生那本书里,我试图准确地阐明这种关于个人管理技术的观念,作为某种权力,怎样被落实到人们头上,怎样力图驯服他们、塑造他们和指导他们的行为",使他们成为与"某种自由制度的诞生息息相关的人"。在监狱本身之外,一种关注于各种该受惩罚的犯规行为的"监狱式"推理风俗,也由此渗入许许多多现代制度。在学校、工厂和兵营,当局精心规定了时间的使用(惩罚拖延、怠工、中断工

作)、积极性(惩罚心不在焉、玩忽职守、意气消沉)、说话(惩罚闲聊、侮辱话、亵渎话)、体态(惩罚姿势不端正、衣着邋遢、做不出规定的反应动作),最后还有性生活(惩罚不守贞操、下流言行、反常行为)。福柯在《规训与惩罚》启示录式的最后一章里指出:循着"一种自然的延伸",边沁列举的那些原则现在正式承认了一种"无限制的规训",这种规训将不仅向囚犯,而且向每一位现代人提出"无休无止的质询",进行"漫无边际的调查,作出明察秋毫、分析透彻的评述,写出将放入一个永不封口的档案袋里去的鉴定,刑罚上的有意宽大同考察时的极端好奇交织在一起",以这种方法来造就"俯首帖耳的人们"。简言之,尼采的恶梦已经化为现实。[50]

福柯对这种阴暗的幻想作了个概括,指出这是一种"不需要武器、肉体暴力和身体约束的监视系统。那里只有一道凝视的目光。那是一道监察的目光,在它的重压下,每个人最终都将使之彻底内在化到自己的心中,以至于自己成了自己的监视者,每个人于是就这样越过并针对自己行使着这种监视。这真是一个绝妙的方案:权力连续不断地被行使着,而且只须为此付出极小的代价"——至少从社会的观点来看是如此。[51]

然而从另一方面看,事情似乎有所不同。随着人同自己的兽性冲动的矛盾变得日益尖锐,重新爆发内心冲突的危险不可避免地加重了。尼采曾警告说,在"末人"统治的世界里,"大家都想成为同样的人,大家也都是同样的",而且"任何感到自己和别人不一样的人都得进疯人院"。"呵,这个疯子,这个可怜的畜生,"他在《道德谱系学》中写道:"瞧他都在想些什么哟!多么不合情理、多么荒唐!这思想简直充满兽性!只要稍稍不让他成为真正的畜生,这种兽性的思想就会立即喷涌而出。"[52]

表面上看,在监视者的睽睽目光下,现代社会的人们可能显得很听话。但在内心里,他们企图毫不留情地控制别人的各种神秘愿望却在一刻不停地翻腾着——它们"被隔离了,被强化了,被合为一体了"。由于被逐入了内心,切断了同惩罚性的基督教良心(它曾通过宗教裁判所的各种极端凶残的暴行得到了外在的表达)的一切古老的联系,"残酷"(借用福柯的话来说)开始由"竞赛"变成"幻想"。[53]

由于狂想、梦幻和想像在福柯关于"残酷"的思维方式里产生中枢的作用，故而有必要对这里提到的"幻想"(phantasms)作进一步考究。福柯曾经说过(在评注德勒兹的某个理论的时候)，"幻想可以对身体的物质性作局部的解剖"，就是说它们能勾画出任何一个人体内各种冲动和本能要求的分布，而这种分布在其他情况下是不可见的。幻想能力赋予每个人"各种令人不安的、活跃于夜间的力量"，驱动他多少有些盲目地前进，犹如被某个特别的守护神迷住了心窍一般。福柯在《规训与惩罚》中指出，在任何一位"健康、正常和守法的"成年人那里，都有可能透过提出这样一些问题，如"他身上有多少孩子气，他内心中怀有什么样的神秘狂想，他想犯什么样的重罪"等，来说明这些"夜间力量"的特殊形式。照福柯的说法，无论某些时常复现的梦幻可能会显得多么令人担忧，"幻想总是人的本源可能自由享用的出场特权"，是每个人特有的"特别必然性"的标志；那是一块花岗岩，我们每个人都必须用它来雕刻我们将称之为我们的"自我"的雕像。因此，像德勒兹一样，福柯也极力主张：幻想"应当摆脱我们强加于它们的各种约束，摆脱真与假、存在与非存在的两难处境……它们必须有权跳它们自己的舞蹈"，即使幻想的舞蹈可能产生这样一些后果，它们(用福柯的话来说)"既具有局部解剖的性质"(即是说被作为肉欲而归入身体的物质性)，"又具有残酷性"。[54]

更有甚者，在梦境成为那种原始快乐(只能在酷刑痛苦中才能感受到)最后的、无法攻克的棱堡的过程中，幻想经历了一个划时代的转变。福柯在《疯癫与文明》中曾这样指出："施虐狂性行为构成了西方想像力量最重大的变化之一：非理性变成了心灵的谵妄、欲望的癫狂、爱情与死亡的疯狂对话。"[55]

这一"变化"对现代国家产生了显著的影响。因为一个社会无论管制得多么严密，它的城防都常常会被突破。犯罪行为实乃"被压抑的东西的严重复发和叛乱"；也正因为这个缘故，它"本身就带有一个符号，包含了一种前途"——法国空想社会主义者傅立叶(Charles Fourier)的激进追随者们在19世纪30年代就曾这么说过，福柯在20世纪70年代关于"监狱信息小组"的一些言论也指出了这一点。被囚禁的罪犯们仅通过描述他们自己的经历，就可以提出一套能产生很多意义的"反话语"(counter-discourse)，以破坏"善对恶的宁静统治"。因为，如福柯在《规训与惩罚》里所说，"罪行的存在正巧显示了'人类本性的不可压抑性'；我们不应当将罪行的存在看作一种缺陷或病症，而必须将它看作一种

正在使自己得到澄清的活力,一种'人类个性的强烈抗议',这无疑会使它在所有人的心目中带上一种奇怪的魅力。"[56]

当然,福柯谈的正是他自己。通过他为写作《规训与惩罚》所做的研究,以及他在 GIP 里的工作,他已经被"无名誉者的生活"(这是他自己的话)迷住了而且是前所未有地着迷。他怀着难以抑制的好奇心,详尽研究了 GIP 收回的所有调查答卷,花费了大量时间去档案馆翻阅过去的警察局案卷和法庭记录,对他感兴趣的文件进行深入的思索。他在浏览某个无名囚犯(按他的话来说,这是"那些已化为乌有的卑微生命"之一)的案卷的时候,常常会感到一种奇怪的"震颤"。人们不难想像他在国家图书馆里钻研时的那副模样:像个占卜师似的站在沙漠里一处隐藏在地下的泉水的上方,微微地发抖。[57]

如他后来所述,作为一个受过训练的科学史学者,他想"知道为什么在一个像我们这样的社会里,'压抑'(如同抑制一声喊叫、扑灭一堆火或扼死一只动物一样)一个名誉不好的僧侣或一个异想天开、微不足道的高利贷者,会突然变得如此重要"。另一方面,作为巴塔耶和布朗肖的学生,他又不得不这样慨叹:"最初激起过我的研究兴趣的那些激烈情感,依旧停留在外面",无法完全进入"理性的秩序"。[58]

不过,无论他自己的这种特殊迷恋的原因怎样晦暗不明,那种最令福柯动情的"声名狼藉的生命"却丝毫也不神秘。诸如达米安(他的痛苦在一个世纪以前就激发过波德莱尔的想像力)之类被处以极残酷刑罚的人,令他深感惊讶。诸如 H. M. 之类现代囚犯的命运,则令他如痴如迷——他们的"罪行"微不足道,他们的遭遇惊人地不公正;他们渴望着逃跑,却又无路可逃,除非去自杀,去死。

最重要的,或许是他被那些确实"危险的人"吸引住了。这些人的动机捉摸不透,其行为又似乎是不可原谅的。皮埃尔·里维埃(Pierre Rivière)便是其中一员 ,福柯专门为他的个案在法兰西学院举办了一个长达两年的讨论班,在学生们的帮助下对他的生平进行了发掘和分析。

正如福柯在他 1972 年的法兰西学院“课程纲要”中所解释的，皮埃尔·里维埃是“19 世纪的一个不大有名的杀人犯；他在 20 岁时杀死了母亲、弟弟和妹妹。被捕后他写了一份交代材料，对他的行为作了解释。这份材料被送到法官们和被请来为他作精神病学鉴定的医生们的手里”。[59]

福柯组织这个讨论班，目的是让它帮助自己重建有关这个凶手及后来审判的大文化背景。这个案例并非没有历史学意义：里维埃第一次被送上法庭是在 1835 年，当时法国的有关专家正开始就在刑事司法中使用精神病学概念的问题展开讨论。起初，里维埃被判了死刑，但经精神病学专家们[其中有令人敬畏的埃斯基罗(Esquirol)，他是法国早期精神病学界最著名的人物之一]干预后，又被改判终生监禁。因此，里维埃的案例为研究关于犯罪性精神错乱的变动不居的标准，提供了一个独特的机会。[60]

但是，福柯自己又承认过，他花两年时间研究皮埃尔·里维埃的短暂生平，真正的缘由并不在这里，“它完全是从我们自己的茫然不解开始的……我们被这种丧心病狂的弑母行为迷住了。”[61]

令他们着迷的，竟是这样一个人物！

皮埃尔堪称原始残忍的典型。据福柯及其研究班精心整理出来的材料，这个来自拉佛克特里小村的男孩特别喜欢折磨小动物，如把鸟钉在十字架上、剥青蛙的皮等等。他还发明了一些构思奇巧的新工具，专门用来加剧小动物被处死时的痛苦。而且他的这些恐怖游戏还不仅仅只以动物为折磨对象。他曾因挥舞着大镰刀追逐孩子们而闻名乡里。他还把弟弟吊在挂锅上用火烤过。

邻居自然感到他的行为离奇，并试图分析其原因。“人们常常注意到他对女人的反感。”据说他经常去当地的一个采石场过夜，有人还愚昧地推测说，他在那里和魔鬼有过交往。[62]

但里维埃却觉得自己是某种哲学家。他在空闲时经常读神学和理论著作。在他自己的心目中，他是一个大彻大悟者，已摆脱了那些束缚人的褊狭规范。他后来在自己的交代中写道：“我知道人的法则和警察的法则，但我觉得我比他们聪明。”[63]

当地的检察官概括了他的情况，说皮埃尔有天赋，有哲学头脑，而且好学，但这些全被“一种狂热、残忍和凶暴的想像”给毁了。[64]

1835 年 6 月 3 日上午，当地的官员们发现拉佛克特里村里维埃的家里“刚

刚发生了一起可怕的凶杀案”。人们发现了三具尸体。皮埃尔怀有身孕的母亲几乎身首异处。他弟弟布满刀痕的脑袋被砸扁了,他妹妹的脸也是血肉模糊。[65]

借用福柯的话来说,这是一起“极其残暴、极其罕见的重大刑事案件”。它不是一起普通的凶杀案,而是这样一桩重大罪行,它“违背了自然,违背了被认为是直接镌刻在人心中的、把每个家庭和每一代人维系在一起的法律”。简言之,它涉及的,正是那种无缘无故的残酷行为(萨德还只是幻想过这种行为),这种行为带有无比强烈的仇恨和侵犯性,以至于它本身就是对《规训与惩罚》所分析的那种现代社会的一次“全面辩驳”。[66]

杀了母亲、妹妹和弟弟后不久,皮埃尔提着一柄修枝弯刀逃出了家门。“我刚刚为我父亲解除了他的所有麻烦,”他告诉一个过路人说:“我知道他们要处死我,不过没关系。”[67]

说完,他就逃走了。

他在树林里靠树皮草根生活了近一个月,最后终于 1835 年 7 月 2 日被抓获。

“他断言他的犯罪是为了遵从上苍的旨意,”一家报纸在事发不久后报导说:“他说他看到上帝被一群天使簇拥着出现在他的面前,浑身流光溢彩。”很显然,——该报导作出结论:这个可怜的孩子患有“宗教狂热症或癫狂症”。[68]

在自己的口供里,里维埃却合乎逻辑地讲述了事情的经过,态度冷静而坦率。他解释说,他恨他的母亲,因为她折磨过他的父亲,把他赶出了家门;他想使家庭摆脱这个可怕的悍妇,并“在世人中引起某种轰动”,因为按这位自学成材的年轻哲学家的话来说,“从来都是最身强力壮者在他们自己当中制定法律。”[69]

“既然我已经说明了我的恶毒天性,”里维埃的交代最后说道:“我现在盼望的便是我命中注定的结局了。”他欢迎痛苦和折磨,以及死神的降临,因为他的罪恶值得受这样的惩罚,也因为只有死亡才能“结束我的全部愤懑之情”。[70]

里维埃的交代显然是为“召唤死亡”而写的,但其效果却适得其反。他并没有像一个世纪前的达米安那样,被交付于凌迟处死这种“短暂的恣意狂欢”。[71]

他得到的是另一种命运——即被当成了一个应加以分析、分类和限制的

"患者"。他的屠杀行径引起了精神病学家们的兴趣。在他们看来,他的交代尽管看上去写得很清楚,却在实际上表明了他是个疯子。按照一位法官的概括,这位年轻人为"一连串虚假的推理"所驱使,结果导致了"最严重的判断失误"。在征求过全国最杰出的一些医生的意见之后,法国司法大臣对"皮埃尔是疯子"的看法表示了认可,并把对他的判决由死刑改为终身监禁。[72]

就这样,这位杀人犯没能去履行同死神的约会,却被关进了牢房。但正如福柯在他的短评中所强调的那样,他仍然认为自己"已经死了"。他拒绝照料自己的身体。他说他想割断自己的脖子。1840 年,即在他屠杀亲人的行为发生 5 年多后,报纸报导说皮埃尔·里维埃终于成功地自缢身亡。[73]

福柯和他的讨论班学生们对皮埃尔·里维埃的全套档案作了整理,准备出版。档案中的文件是按年代顺序重印的,形成了另一个"博尔赫斯式"的评注。福柯解释说,这样做能使"里维埃式话语所特有的扰乱性力量"得以为自己说话(正如 H. M. 曾得以在 GIP 的小册子《狱中的自杀》里为自己说话一样)。同时,重新发表法官和医生的那些冷冰冰的临床诊断报告(也不加任何评论),则可以展示 19 世纪的专家们在这方面使用的"全部策略",即告诉人们,他们是怎样透过给像里维埃那样的恶人贴上"疯子"或"罪犯"的标签,来"重构"他们的生命力的。[74]

在福柯看来,运用"疯子"和"罪犯"这样一些范畴,无非是为了"消除"像里维埃式那样的人的"恐怖",并由此剥夺他的真实的"力量"。他认为对里维埃的行为既不应该治疗,也不应该限制。他的行为毋宁说(用福柯的话来说)是应该受到"某种敬重"的。福柯写道:"人们的生命表现得最强烈的时候,即集中了生命的全部活力的时候,恰恰就是生命同权力发生冲突,同它作斗争并试图利用它的力量或逃离它的陷阱的时候。"透过这种斗争,以及透过"献祭式的、辉煌的凶杀",一个像里维埃那样的人会变成一种"闪电存在",这种存在说明"正当与非法之间并无明显界线",并揭示着"赤裸裸地暴露出其本质的权力与人民之间的关系:那无非是杀人的命令和杀人的禁令;强迫自己杀人和被处死;自愿的牺牲和命定的惩罚;记忆和遗忘"。[75]

总之,里维埃是一个"悲剧式的"英雄——就像萨德或阿尔托一样。他的凶

杀行为，像他的交代书一样，是一种美妙的艺术品。福柯自己就把他关于里维埃的资料汇编同他论雷蒙·鲁塞尔的书作过比较。他解释说，"这两本书都提出了这样一个问题：一个论述（无论是病人的，还是罪犯的）开始在一个被它叫做'文学'的领域里起作用时的临界点是什么？"[76]

在又一次谈话中，他宣称：里维埃的交代书写得"如此气势雄浑，如此不可思议，以至于他的罪行终于不复存在了"。[77]

罪行终于不复存在了？

这就好像是说，哪怕是最凶残的行为，只要在某件艺术品里得到了适当的忆述，就可以洗刷掉自己的罪恶，发生彻底的变形，从而由这个最可恨的家伙身上产生出（如福柯在《疯癫与文明》中所说的那样）"一种虚空，一个无声的时刻，一个没有答案的问题……一条不可弥合的裂痕"——那里，"世人终于意识到他们的罪过。"[78]

1973 年，在他关于里维埃案件的资料汇编出版后不久，福柯和激进的比利时法学杂志《为了正义》（*Pro Justitia*）的编者们开了个座谈会，议题是他当时正在撰写的另一本关于现代监狱诞生的书。会上，福柯详细地说明了他的研究和他的"监狱信息小组"工作之间的关系——我们由此得知，《规训与惩罚》的灵感，不仅源自尼采，源自作者对皮埃尔·里维埃之类"声名狼藉者"的"敬重"，而且还源自福柯参加非法革命运动的亲身经历。[79]

福柯向《为了正义》的编辑们解释说，"在任何制度下，各社会集团、各阶级、各种姓都有自己的非法行为"，这些非法行为是"权力的行使本身所不可或缺的"，因而被默默地容忍了。这些行为的范围和特点，在不同时代差异甚大。例如，在旧制度下，农民和工匠竭力偷税漏税，商人们每日都在破坏商业法规，皮埃尔·里维埃之类的凶犯常常在传单和流行歌曲中被誉为平民英雄，因为他们显示了"罪行的壮美和伟大"，表明了"人们曾怎样起来反抗权力、否定法律，并通过死亡来坦然面对死亡的威胁"。[80]

在 1789 年之前，一些范围相当广阔的非法行为曾在法国横行无忌，君主的权力虽然理论上是绝对专制的，实际上却受到了限制。惩罚一旦发生，就惊人地残酷，它把君主权力理论上的意义、君主权力所处的位置，清楚地再现在人们

的面前。所以,当法国大革命爆发的时候,立即出现了一种自发的"反正义",即发生了许多来自民众方面的残酷惊人的惩罚行为(例如1789年7月14日,暴民在攻陷巴士底狱之后,俘获了该监狱的指挥官并砍掉了他的脑袋)。由此,一些新型的民众权力形式迅速地、畅行无阻地发展起来,从而突然改变了历史的进程。

这场大革命,按福柯的说法,体现了"一种新型的政治非法性,新型的反对现存制度的政治斗争"。为了从"政治斗争"的各种形式中捞取好处,资产阶级起初容许了甚至鼓励过民众暴力的浪潮。但随着时间的推移,以及随着不受制约的革命冲动的潜在危险变得日益明显(如1792年"九月屠杀"之类的血腥暴乱所示),法国新制度的新领袖们迫切地感到,必须通过采纳一套新的法典、一套新的刑法制度,以及最终通过建立一种新型的政治权力(福柯在1973年已开始称之为"全景敞视式监狱主义"),来"钳制"(福柯语)这种新型的政治非法性。[81]

因而,从革命的观点来看,这些改革结果显然是有害的——这个观点,福柯将在《规训与惩罚》中,通过强调酷刑处死仪式中民众骚乱爆发的可能性,来加以说明。根据他的描述,酷刑总是一种捉摸不定、反复无常的公共仪式,"暴力在其中可以立即发生逆转"。"这种本来只应该显示君主的威慑权力的行刑方式有其狂欢的一面,各种角色在这里发生了转化,强者受到了嘲笑,而罪犯则变成了英雄。"在目击这些惊人的残酷行为时的共同快感的鼓舞下,旧制度时代群众本身的潜在力量,作为一种"混乱方面的军队",被悄悄地强化了。而在法国大革命的一系列重大起义事件中,以某种"战斗和牺牲"的"不断重新开始的礼拜仪式"的形式爆发出来的,正是这一残酷的力量。[82]

相反,随着现代化监狱制度的确立,"人民在犯罪方面的古老的自豪感便被剥夺了"。违反法律的行为再也不能成为公共快乐的缘由了。皮埃尔·里维埃之流越来越难以扮演英雄好汉和君主权力的合适对手了。正如里维埃的遭遇所表明的那样,这种人越来越被认为是"异常人",是违背普遍人道规范的心理失常者,因而是一些应加以分析、矫正并在可能情况下加以治疗的"患者"。另一方面,那些被认为是不可救药的家伙,则会被归入没有希望的"违法者"一类。按福柯的说法,这类人为工人树立了"反面的榜样":"你若是不去工厂上班,你最终就会成为这样的人。"他向《为了正义》的编辑们解释说,违法者也可以成为

极好的告密者、工贼和罢工破坏者；通常，死硬的囚犯都会被用船运到海外当劳工，正如他们在19世纪的澳大利亚和阿尔及利亚之类欧洲殖民地所经历的那样。[83]

福柯在1973年这样总结了这一变革的政治含义："我认为刑法制度，尤其是18世纪末19世纪初在欧洲各国建立起来的普遍监视制度，是顺应新的形势而产生的；也就是说，在旧制度下被以某些形式容忍了的古老的民众非法行为，现在完全行不通了。"[84]

像他通常所表现的那样，他又在夸大其辞。

监视在18世纪或许的确"普遍化"了，但反叛的可能性，无论是个人的还是集体的，却并没有被消除——正如他自己在结束同《为了正义》的编辑们的会谈时所强调的那样。"裂缝"仍随时随地可能出现：在灵魂上，"一种狂热、残忍和凶暴的想像"的不屈不挠的力量会打开它；在社会中，像"街垒之夜"那样的现代"战斗和牺牲"的"礼拜仪式"也会打开它。甚至在受到密切监视的现代监狱的内部，囚犯们自己常常都会一起闹起事来，就像1971年阿提卡监狱和图尔监狱的暴乱那样。

福柯在他1973年的这次座谈会上还指出："当前的确有一种像是同一个运动似的东西，在推动精神病院里的病人、中学学生和监狱里的犯人起来造反。这一情况十分有趣。在某种意义上，可以说他们卷入的是同一场造反斗争，因为这场斗争的矛头所向实际上是同一种权力类型"，即"全景敞视式监狱主义"。"因而，"福柯又补充道，"从政治上看，问题变得非常有趣，也非常难解。从各种如此不同的经济社会基础出发，人们将怎样去领导一场反对同一种权力类型的斗争，这是个实质性问题。"[85]

具有反讽意味的是，到1975年，当《规训与惩罚》这本书姗姗来迟问世的时候，那场引起了福柯这个"实质性问题"的全球性叛乱，已开始"落花流水春去也"了。

GIP本身在1972年12月就悄悄解散了。一个完全由犯人和刑满释放犯组成的新组织——"犯人行动委员会"，承接了它的许多职能。达尼埃尔·德费尔在回顾GIP的活动时，认为它在70年代初的鼓动工作，曾对1971—1973年间

法国发生的二三十起监狱骚乱事件产生过一定的促发作用。就福柯来说,他在后来的几年里曾摇摆不定,不知是把 GIP 当作一次彻底失败忘了好呢,还是对该组织的一些最实在的(和无可争议的)成就作一番深入研究的好。(GIP 的成就包括:迫使监狱当局准许囚犯读报,让囚犯们得以用自己的声音说话,以及打破新闻媒介对法国监狱内部情况的缄默等。)[88]

在这几个月里,法国的毛派运动也开始解体。关于策略问题的争吵,在必然导致暴民私刑的"人民司法"崇拜问题上日益增长的意见分歧,使该运动四分五裂了。1972 年 5 月,即毛派游击队绑架雷诺工厂官员的事件发生三个月之后,关于该运动中暴力的争论再度爆发。这次争论是由阿图瓦的布鲁埃这个小矿城发生的事件引起的。4 月间,一个出身工人阶级家庭的 16 岁的姑娘被人在旷野上残忍地杀害了。尸体发现后不久,地方法官把一位有名的律师指为凶手,并将他投入监狱,而且不准保释。那律师不服判决,当即提出上诉,并且获得了成功:上级法院宣布被告无罪。与此同时毛派斗士们却把布鲁埃市的下层民众动员了起来,要求继续拘押被告,并依法处置。毛派报纸《人民事业报》所要求的"人民司法"愈来愈残忍:"必须让他好好地受受折磨。""把他交给我们,我们要用剃须刀一点一点地把他割了。""我要把他捆起来,用 60 英里的速度拖在我的车后。"毛派领袖皮埃尔·维克多(即班尼·列维)也同声附和,为这种私刑暴力大唱赞歌。他说:"为了推翻资产阶级的权威,受屈辱的人们有理由建立一个短时期的恐怖统治,去对一小撮可鄙的、可恨的家伙进行肉体攻击。对一个阶级的权威的进攻,如果不把属于这个阶级的成员的几颗脑袋顶在矛尖上游行,是很难奏效的。"[89]

这听起来很像福柯牌号的"人民司法"。当时不少知识分子亲临布鲁埃了解情况,福柯也去转了转。他亲自对犯罪现场作了勘察,断定那位受控告的律师的确有罪。不止一位目击者暗示说,他被维克多的言论迷住了,并热切盼望发生反对法国司法制度的平民骚乱。

但是,尽管福柯在几个星期之前还曾热烈赞许过"九月屠杀",将这一举动誉为司法的楷模,他却并没有直接卷入布鲁埃的骚动。走访过这个城市后,他和这场运动保持着若即若离的姿态。他注意着不暴露自己的意图,从不在公开场合谈论布鲁埃事件。在私下里,他的说法也因人而异。有时他采取强烈的批评态度,指责毛派报纸关于布鲁埃事件的文章是不诚实的,别有用心的。但有

的时候他又坚持说，在布鲁埃发生的骚动是有益的、不无道理的。[88]

几个月的时光过去后，福柯这种显见的矛盾心理变得更加突出，同时毛派运动内部关于暴力的争论在日益深化。继雷诺绑架案之后，布鲁埃事件彻底暴露了这场斗争不断升级的危险性："一种充满性欲的马克思主义，一种快乐的非道德主义"（列维后来曾这样概括这场斗争的特征），已将法国极左派引入了一场残忍的政治扑克游戏。而现在，已到了该收赌金——或收摊的时候了。[89]

连续不断的诉诸暴力的叫嚣，终于令一些著名的斗士腻烦了、紧张了。他们一个个地退出了游戏。1972 年夏慕尼黑奥运会期间，又发生了阿拉伯人的恐怖主义暴力事件，致使 11 名以色列运动员丧生。这一事件使许多法国人的头脑冷静了下来，对此安德烈·格吕克斯曼至今记忆犹新。法国毛派中有不少犹太人，格吕克斯曼就是其中之一。他曾想像自己参加的是对一种新式法国法西斯主义的新的抵抗运动，并准备采取恐怖主义行动。但是，在认清了这次阿拉伯恐怖活动的含义之后，他开始感到，在他自己对政治暴力的迷恋和阿拉伯人谋杀犹太人的意愿之间，存在着某种关联。"慕尼黑事件对我们震撼很大，"他在事过数年后回忆道。"由此开始，我们对恐怖主义问题采取了一种较当时德国或意大利[极左派]更为慎重的态度。"[90]

米歇尔·福柯在 1968 年 5 月也曾同最野蛮的政治暴力调过情。但随着毛派运动在 1972—1973 年间大部分陷于解体，他也像格吕克斯曼一样抽身出来，并开始悄悄检讨自己的立场。

在一些年后，福柯将承认（至少是在私下里），他当时说布鲁埃的那位律师有罪并不符合事实。正如我们将要看到的那样，他最终还将对"可期望性本身"表示公开的怀疑。而且，他甚至还会悲哀地承认，他在狄俄尼索斯式造反政治方面的伟大试验或许已经以不幸的失败告终了。[91]

"在 70 年代初，我曾以为有可能把真正的、具体的、实际的问题揭示出来，"福柯在一次公开的讨论中说道，"并以为接着就会出现一场政治运动来处理这一问题，从关于这一问题的各种资料中，制定出另一套社会制度。但现在看来，我的看法错了。……那种政治的、自发的运动，那种我曾以巨大的努力，用我的经验、我的希望来促成的运动——喏，并没有发生。"[92]

确实发生了的事情是，福柯在他政治热情最高涨的时期里，构思了他的一部最有影响的作品。事实上，福柯 1968 年 5 月之后政治试验的极其重要的(也是极为含糊不明的)成果，无疑正是《规训与惩罚》本身。这是他亲身参与一场革命运动所引出的一个副产品，不过只是在这场运动失败之后，福柯才对它进行加工、润色，并最终将它完成。

该书是他差不多 10 年来的第一本重要著作，1975 年 2 月问世，随即迅速被译成许多种不同的文字，如意大利文和德文(1976 年)、英文和丹麦文(1977 年)等，总共有 12 种文字以上。[93]

在法国，该书的出版引起了强烈的反响。《世界报》用了两版的篇幅刊登了一篇书评和注解。久负盛名的《批判》杂志发表了不下三篇关于该书的文章，而《文学杂志》(*Magazine Littéraire*)月刊则在封面上刊出福柯的照片，并发表了关于书的一套经过精心整理的、长达 28 页的“档案”，内含一篇书评、几篇短论、一个专访录、一份有注释的书目，甚至一篇关于 GIP 的介绍——“何为 GIP?”，这个问题到 1975 年已经是无法回避的了。[94]

就法国和其他国家的广大读者来说，无论他们对于福柯 1968 年 5 月以来积极行动主义兴衰的详情可能会怎样地一无所知，仅“积极行动主义”这一**事实**就足以改变他们对这个作者及其新作的看法。从一开始，《规训与惩罚》就被看作激进社会批判的经典著作。在一些像美国那样的国家里，热心政治事务的读者们如饥似渴地读着它，尽管他们对《词与物》仅略知一二，对《疯癫与文明》更是不甚了了。这些新读者中，许多人像福柯及其毛派同志们一样，已经开始用批判的眼光，对 60 年代那些社会运动的本质和目标进行重新评价。当时在全世界范围内，这些运动很多都被宗派主义的极端马克思主义裹挟而去了。而福柯的方法，与这种马克思主义接踵而至，显得特别清新别致。它看来也很符合这一代左派的这样一个主要抱负，即：在既不要正统马克思主义的粗野唯物论，又不要大多数主流社会科学的保守经验论的前提下，制定一套关于现代文化和社会的完善的批评法。

从这个观点看来，也许《规训与惩罚》最重要的段落都是最抽象的。这就是该书第一章为数不多的几段话，福柯在其中简洁地阐述了他的“权力”概念的某些含义。他现在这样断言：如果权力是“被行使的而不是被占有的”；如果权力实际上是散在的，而不是集中在某个由少数人组成的统治阶级手里；如果权力

只能通过“和某个知识领域相关联的政体”来理解；如果这种知识的影响可以在每一个单个的人的自然倾向和爱好中被识别出来；——那么，一些马克思主义的旧公式就失去了任何意义。为达到改变世界的目的，除了需要改变经济和社会之外，还需要改变我们自己、我们的身体、我们的灵魂和我们所有的旧“认识”方式。因而，“夺取”和行使某种专政式的权力，可能只是在新的名目下把各种旧的隶属化形式再生出来，就像现存的社会主义国家里显然已经发生的那样，——那里，像同性恋者和吸毒者这样的人常常一如既往地受着粗暴的待遇。[95]

“仿佛继马克思之后正在出现某种新的东西”——吉尔·德勒兹在他评论《规训与惩罚》的文章中说道，话语中流露出的情感，是70年代仍在从事(至少在纸面上)1968年5月开始的革命试验的广大读者共有的。“福柯并不满足于仅仅告诉我们应该重新思考某些概念。他甚至不这样说，而只是这样去做，并由此暗示新的同道们采取行动。”[96]

使德勒兹和全世界无数前卫派学究们兴奋不已的东西，却令许多其他读者陷入了困惑。《快报》的书评作者感到该书的论点言过其实。另一些人，包括一些积极参与监狱改革运动的专业人员，则认为该书欠缺实用价值，并为此迷惑不解。福柯在1978年的一次谈话中回忆道：“人们，甚至那些喜欢这本书的人，常常说，这本书使我们彻底无能为力了。”这种效果，福柯不止一次地声称是他故意造成的：“是的，某些人，诸如那些在监狱的制度环境中工作的人，不可能在我的书中找到能告诉他们‘应该做什么’的建议或指示。但我的计划正是要让他们明白，他们‘不再能够知道该干什么’了，以致直到那时之前显得不言而喻的各种行为、姿态、话语，已变得成问题了，难以理解了，危险了。”[97]

如果这些读者因怀疑而停止了行动，那就更好了。据达尼埃尔·德费尔回忆，大众对《规训与惩罚》的反应，从整个看来令福柯几乎满意极了。这和《词与物》成为畅销书之后他的那种不愉快的感觉显然大不一样。[98]

但有一个例外，也许可以预料，许多专业历史学家对《规训与惩罚》反应冷淡。但出人意料的是，他们的批评直到1983年还在令他伤心，促使他在一次会谈中用近乎哀怨的语调，为他自己这部“科学著作”的“诚实性”作了一番辩

解。[99]

不过，尽管脚注如麻、史料翔实，《规训与惩罚》是一部极不寻常的现代历史学作品，却是无法掩盖的事实。和《疯癫与文明》不同，它很少屈就新社会史，并在很大程度上忽略了"监狱的诞生"的更广阔的背景。该书虽然看上去学识不凡，但它依据的却只是相当少的一些档案资料。像往常一样，福柯又冒险作出了一些令大多数专业史家恼火的大胆概括。这部著作既没有任何传统式的叙述，又很少提出常规性的解释。更糟糕的是，它具有福柯批判方法的那种令人不安的特点：难于确定，易于感觉。

正如普林斯顿大学历史学家劳伦斯·斯通(Lawrence Stone)尖锐指出的那样，一种怪异的论点贯串了福柯的所有著作。斯通说，不管讨论的主题是监狱、医院还是疯人院，"我们都能看到一种对作为人类知性和善感性的一种进步的启蒙运动的否定，以及启蒙运动同那种性欲的统治、蹂躏和折磨狂想(它曾纠缠过萨德的心灵)之间的因果联系。"斯通下结论道：这里的"中心问题"具有道德和政治的性质，那就是福柯"对控制、统治和惩罚的反复强调，将它们视作个人和社会关系中惟一可能的中介因素"。[100]

在 1968 年 5 月，这个"中心问题"被归结为一个口号：SOYON CRUELS! ——"我们要残酷无情！"在索邦大学的墙壁上喷写这一标语的那位斗士也许读过福柯。即使他可能并没有读过，而只是因为类似的情感正盛行于世。但这个口号仍以其措词的简练，完美地概括了《规训与惩罚》核心处的一些尼采主义信念。这些信念，人们怀疑，也是许多人关于福柯作品价值的保留意见的基础。[101]

的确，当人们试图评估福柯作品的时候，常常会感到一种强烈的怀疑情绪，甚至会感到一种幽默的情调。读着福柯对一个像皮埃尔·里维埃那样的家伙表示"敬重"的论调(它显得极漫不经心，然而充满挑衅)，人们会想起乔治·巴塔耶那篇冗长的早期论文——"萨德的使用价值"(The Use Value of D. A. F. de Sade)。在这篇文章里，巴塔耶对安德烈·布勒东及超现实主义者们只是口头上赞赏萨德侯爵、却丝毫无意于将萨德主义(sadism，即残忍癖或施虐淫)付诸实践的特点，予以猛烈的抨击；随后便庄严宣告："现在，是在这二者之间作出抉择

的时候了;或者做害怕纵欲过度的胆小鬼",或者做勇敢的、言行一致的萨德主义者(大概就像巴塔耶自己那样),在一场"如火如荼、血雨腥风的革命之后",去号召人们建立"各种以实现狂乱销魂状态(如触目惊心的动物之死、局部的折磨、放荡的舞蹈等等)为最终目的的组织"。[102]

这显然愚不可及。25 年后,巴塔耶在自己成熟期的巨著《色情:死亡与纵欲》(*Erotism: Death and Sensuality*)中,也这样承认。他在 1955 年写道,像萨德的"那种怪异的信条,显然不能全盘接受,甚至不能全盘提出来讨论,除非将它掩饰起来,抽去它的意义,使它成为一种无聊的机智炫耀。显而易见,如果一本正经地对待它,它在哪个社会都不能得到片刻的采纳"。[103]

那么,一个社会能够采纳的又是什么呢? **残酷无情!** 这一指令又能意味着什么呢?

福柯提出了这样一些可行的方案:

——**残酷无情**,可以体现在你对真理的探求中。你可以在真诚方面毫不留情,可以对自己不虔敬的东西粗暴无礼。我们可以称此为尼采主义哲学家特有的残酷。福柯所实施的无疑正是这种残酷,他的人所共知的重罪之一,就是把从康德到萨特的历代现代人文主义者们所理解的"人"的概念,乐呵呵地"屠宰"了。

——**残酷无情**,可以体现在你的决断中,表现为在不屈不挠地追求任何崇高理想(无论是真实、是神圣、还是革命纯洁性)时勇于断绝尘念,甚至赴汤蹈火、在所不辞。我们可以称此为禁欲主义者特有的残酷:忠贞不渝地献身一切火热的信仰或先验的抱负都会引起各种痛苦,而这种残酷正是对经受这些痛苦的渴望。这也正是福柯和尼采都乐此不疲的残酷。

——**残酷无情**,可以体现在你创作的想像作品中,如尽情地描绘在沙漠中引诱圣安东尼的恶魔,说它是一个长着大蓟脑袋的骑士、一条骑在大老鼠背上的美人鱼、一个长着猪鼻子的秃头妖怪;刻画两个兴高采烈、容光焕发的妓女,抓住一个长着鸡身子的浪荡公子,用羽毛管戳他的屁股;向我们交代达米安之死的惨不忍睹的细节,让我们感到恶心,原原本本地告诉我们烧红的钢钳怎样

烧焦他的肉，他的大腿怎样被砍得皮开肉绽，又怎样被扯断。我们可以称此为艺术家特有的残酷，这种残酷可以在尼采和福柯那里看到，也可以在博斯的画布上，在戈雅的绘画《狂想》(*Caprichos*)和《谵妄》(*Disparates*)、阿尔托的戏剧、巴塔耶的色情小说里看到。[104]

——**残酷无情**，可以体现在你的性生活游戏里：咔哒咔哒地铐上手铐、颈圈、脚镣，在乳头上别上别针、夹上夹子，施以小心翼翼的鞭笞；或者，当一夜奴隶，在你主人的帮助下，模仿那种古老的、"无法忍受的感觉艺术"，在"最强烈的痛苦"的颤抖，在突破极限的快感中品味自我的解体和羞辱。我们可以称之为萨德和萨赫尔—马索赫特有的残酷。这是一种虚假的残酷，尼采从未直接提到过它，但它很早就明确地得到了福柯的赞同。在后来的岁月里，福柯将公开称赞施虐淫性活动，认为这种性活动通过"权力的色情化"，"创造了快感的一些新的可行方式"。[105]

——**残酷无情**，还可以体现在这一方面，即：纵情参与各种可能导致受苦和死亡的个人行为和政治活动，比如为凶杀犯、不受限制的君主和血腥的民众叛乱唱赞歌。这种残酷，同萨德笔下的那些主人公、马基雅维里笔下的君主和法国极左派的所谓游击战士们所实施的残酷，有密切关系。这是一种尼采和福柯都公开讨论过的真实的残酷形式。当然，他们都没有否定它，相反，他们在不同的背景下对它褒奖备至。[106]

将这些不同的可行方案的要旨简单概括一下，我们不难看出：像尼采一样，福柯似乎是在说，最好是使残酷外在化，而不是使它内在化，这样会更健康、更"主动"，而不会陷于虚弱和"被动"。而将残酷内在化又较完全没有残酷为优：无论是禁欲主义者毫不容情的决断，还是艺术家和孤身手淫者的兽性狂想，至少都可以证明本能暴力的持续混乱状态，而这种混乱状态，是"一个舞星"诞生的必要条件。[107]

但是，正如毛主义运动的解体所明示的，这里存在着一个危险——这就是

德勒兹所说的那种消失到一个“黑洞”中去的危险。倘若人放纵自己通常是受禁的残酷冲动,会不知不觉地由哲学的残酷行为,依次滑向禁欲主义的、审美的、色情的和政治的残酷行为,最终接受谋杀和死亡——那该如何是好呢?

不同残酷形式之间的联系(和差异)并不清楚。也许,将残酷外在化,如果只限于艺术和色情游戏方面,能够为各种侵犯性冲动提供一个有益的宣泄渠道,赋予种种在其他情况下会使社会分崩离析的精力以一定的形式。或者恰恰相反,将各种侵犯性冲动表达出来,即使只限于艺术和色情游戏方面,只会刺激起它们的欲望,增大由各种残忍的精力导致社会分崩离析的可能性。正像当前关于禁止色情与暴力宣传的无休无止的讨论有可能说明的那样,我们对于各种可行的残酷形式之间复杂的差异性和相似性,仍然所知甚少。

不过,从哲学残酷转向政治残酷,还是有一定的逻辑可循的。正是这种逻辑,显然曾引导福柯在 1972 年同毛派领袖皮埃尔·维克多的辩论中,对最血腥的“人民司法”行为表示了赞同。

也正是一种带有凶兆的、类似的逻辑,曾引导一些法西斯主义和纳粹的哲学家(其中许多人也陶醉于狄俄尼索斯式反叛的幻想)为各种野蛮暴行鸣锣开道。这些人,有的呼吁过“总体战”;有的欢呼过一种“大灾变”,说什么这种“大灾变”无论多么“悲惨”,却有可能通过推动人类穿越一道“裂口”(在其中,“存有的各种不受拘束的生理机能会突然涌流而出,并被贯彻为历史”),为人们建立“史无前例的业绩”提供一个稀有的机会——海德格尔在 1935 年就如是说。[19]

1939 年,一道“裂口”事实上已经打开了。“各种不受拘束的生理机能”涌流了出来。“史无前例的业绩”也出现了。“残酷无情”的指令以一个仍然难以置信的规模“被贯彻为历史”了。而在纳粹的死亡营里,世界则重新发现了那些人类动物还极有能力干出的邪恶行为——那些“反自然的”滔天大罪。

在尼采式的赌注(即一种同死亡本能的浮士德式的契约)和法西斯冒险造成的大牺牲之间,就存在着这样一些复杂的、极为含糊的关联。这些关联在福柯身上,或者在他的同路人身上,依然存在。法国毛派在 70 年代中期日益迷恋恐怖主义的倾向,令吉尔·德勒兹忧心忡忡,促使他开始敦请人们提防法国极左派方面的“小法西斯主义”的危险。安德烈·格吕克斯曼的口气更为强硬。他现在认识到法国毛派的游击暴力和国家恐怖主义(它曾使斯大林和希特勒在 30 年代毫不内疚地屠杀了千百万人)有某些联系,并开始著文论述。福柯也不

再谈论什么“人民司法”的节日般的暴力，而是在 1975 年后，开始谈论“我们所有人身上的法西斯主义”。[109]

极左派逐渐走向恐怖主义，同尼采式政治逐渐走向主张“没有规章和界限、没有结构和秩序”的权力，是一个类似的过程。然而，这一过程产生了适得其反的结果——就是说，它反而增加了以某种方式重新主张规章和界限、结构和秩序的紧迫感。如福柯在 1983 年曾指出：“没有限制的权力，是直接同癫狂联系在一起的。”（当然，对《疯癫与文明》的作者来说，这句话是模棱两可的。）[110]

但怎样才能有效地实现对权力的限制呢？应当建立哪种结构和秩序呢？在尼采主义者看来，这样的问题是不容随便回答的。按尼采本人的看法，在“超人”与“非人”之间，隔着一条细线，尤其是在那些强大得足以实施“伟大”政治的指挥者中间。“我们不要用常理去思量他们，”尼采告诫道。“他们像命运一样不期而至，没有任何原因、理由或借口；他们的出现犹如闪电，太可怕、太突然、太令人诚服又太‘非同一般’，以至于人们对他们连恨都恨不起来。他们的工作是用本能创造并强行贯彻各种形式。他们是最不自觉、最无意识的艺术家。”[111]

然而，一旦在实践中屈服于无意识，“**残酷无情**”的指令可能会导致什么样的实际结局，就无从知晓了。一个激动地沉溺于兽性狂想的现代人会做出什么样的举动，也就无从预测了。德勒兹和加塔利曾在 1972 年描述过“一种出乎意料的革命势力借以自由发展的各种方式”，以及“相反地，一切运动借以变成法西斯运动或将自己溶入法西斯主义的方式”。他们写道：“毫无疑问，无意识会在谵妄的两个极端之间发生惊人的摇摆。”一旦被卷入政治“极限体验”的漩涡，再想分辨出什么是真正有创造性的（用德勒兹的话来说，亦即真正“革命的”），什么只是最有害的破坏性冲动的一种盲目的复发（用德勒兹的话来说，由此将导致各种最严厉的权力关系的极度强化，因而具有潜在的“法西斯主义”倾向），就几乎不可能了。[112]

因此，对于任何一个立志探索人的“不受拘束的生理机能”的人来说，识别和根除“我们所有人身上的法西斯主义”的努力就不能不是毫不留情的和不屈不挠的：

“人们怎样才能避免沦为法西斯主义者”，——福柯问道，“甚至（尤其是）当人们自以为是革命斗士的时候？我们怎样才能使我们的言论和行动、我们的心灵和乐趣摆脱法西斯主义？我们怎样才能将根深蒂固地存在于我们行为之中

的法西斯主义驱逐出去?”[113]

到底有什么办法?

“我不谈那些问题是因为我正在思考它们,”1971年的一天,福柯向一位被弄糊涂了的(这是可以理解的)对话者解释道,借此对他这些年作品中潜伏在狄俄尼索斯式放纵背后的痛苦和怀疑,作了一个概括:

“我谈这些问题,毋宁是以自毁为目的的。实现了这种自毁,我就无须再去想(它们)了,就可以肯定从现在起,它们将过着一种外在于我的生活,或以那种我将无法去了解的方式死亡。”[114]

在《规训与惩罚》一书定稿的当天,福柯就开始了下一本书的写作——这就是他《性史》的第一卷。

达尼埃尔·德费尔还记得,当时他感到很惊讶。他回忆说,它们是“非常不同的两本书,而他是在完成了前一本的同一天开始写后一本的,真让人奇怪”。[115]

然而这两本书的不同只是表面现象。正如福柯自己所强调的那样,《规训与惩罚》旨在“通过一种身体的政治史来建立一种现代道德谱系学”。他在书中指出,“人体正进入一种权力机构,而这个机构掘入人体内部,毁掉并重构它”,从而也不可避免地会使性体验发生变化。[116]

据德费尔的回忆,福柯的新书写作是从写一篇文章开始的。这篇文章的题目谜一般地高深莫测,叫做“死亡的权利和制约生命的权力”(Right of Death and Power over Life)。这厚实而艰涩的一叠稿子,最终将在1976年成为《性史》第一卷的最后一章。福柯本人认为这些文字是“该书的基础部分”,这也许是因为它们标志了他在解释暴力的浪漫史(以及人身上的“法西斯主义”)方面的最初努力。[117]

在这篇文章里,他以迅捷的、简略得常常令人费解的笔触,试图说明现代欧洲历史最引人注目的悖论之一,即:一方面社会生活在普遍温和化,另一面却爆发着愈来愈血腥的各种大规模暴力。

“死在断头台上的人越来越少了，”——他写道(暗指他刚完成的那本书)，“而死于战争的人却越来越多。”[118]

为什么会出现这一反差？福柯没有给出直接的回答，而是提出了一系列惊人的假设，这些假设具有高度的思辨性，且相互间只有很松散的联系，而其中最动人心弦的，是一个令人费解的号召——他呼吁采用全新的方法来探讨人体。

这次，他又是由谈论下述这个转变来开始他的论述的：过去，享有主权的君主“只是通过他可以处死人来证明他对于生命的权力”，而自由国家则“一心一意地创生、发展、整训和调动军队”，从而不再通过死刑的威胁，而是通过对生命的管理，来显示它的权力。[119]

现代国家在完善其对个人行为控制的过程中，也透过一些旨在调整生活环境的新机制，逐步实现了对全国居民的控制。福柯在这里提到了公共卫生、医疗救济、劳动安全和老人赡养等方面国家标准的颁行。

死亡对人类事务的控制前所未有地开始放松。流行病和饥荒的危险减少了。常常无缘无故受暴力蹂躏的社会，逐渐为一个由中央集权国家统一管辖的社会所取代。这种国家认为只有自己能够合法地使用武力。酷刑处死也消失了，随之人们也失去了一个重要的公共仪式，这种仪式曾使死亡成为日常生活的一个组成部分，并使之变得“可以接受”了，使“它对人类的永恒侵犯”被赋予某种“意义”。而在现代社会的正常组织中，死亡现象被“小心翼翼地避开了”，被有意地从历史舞台上赶下去了，仿佛死亡是某种可耻的和危险的东西。[120]

而且从某种意义上看，死亡的确曾是某种危险的东西：“在从这个世界向另一个世界的过渡中，”福柯说，“死亡曾经是尘世的统治权被另一个更强大的统治权解除的方式。”现代国家不断增长的权力受到了一种更高的必然性的限制：“死亡是权力的极限，是权力无法控制的时刻。”作为一种“一切结局之外的[结局]，一切界限之外的界限”，死亡能令人毛骨悚然地想到：做人，最终就是要在“无可争辩的死亡状态中”被从一切尘世的结构和秩序中流放出去。[121]

这就是死亡在现代社会所具有的那种持续的、奇怪的魅力的一个方面：它是“存在的最隐秘的方面”，也是最不可屈服的方面。当所有其他的抗议手段都失败了的时候，人们总还有自杀这一招——“这种死亡的决心很怪异，然而在表达意志方面却具有异常恒久而坚定的功效……，是最能引起全社会震惊的抗议方式之一，而政治权力在这个社会里又恰恰是以‘管理生命’为己任的。”[122]

然而，就现代社会与生俱来的“一种非常真实的斗争进程”而言，自杀只是它最吓人的表现形式。由于现代社会的新政治重视生命，将生命奉为最高的善，于是人们便利用这一主张的表面价值，建立起各种组织以要求满足人的各种基本需要。他们为体面的工作、较高的工资和结束一切压迫而斗争，并在这个过程中精心制定了一种崭新的、史无前例的“权利”，即“重新认清人是什么和人能成为什么”的权利。[13]

福柯指出，正是在这一背景下，“性”(sex)作为一个政治问题出现了：“透过健康、子孙后代、人种、人类的未来、社会体(social body)的活力这些主题，权力谈论性并向它施加了影响。”当家家户户还在力图加强反对乱伦和手淫的禁忌的时候，优生学家们已经在向往着通过对婚姻、人口出生率及儿童的健康与安全实行严格的规定，来管理整个社会的性生活了。[14]

但是，从一开始，性的地位就像死亡的意义一样，引起了根本性的争议。据萨德及那些愿意追随他的人(其中当然包括福柯)的分析，“性没有任何可以从它自身的性质来加以系统表述的规范或内在规则”。同时，借由颂扬折磨、残酷行为和死亡，萨德及其追随者们的工作还暗示人们：回避死亡和管制性的努力，已经通过某种“逆反运动”(reflux motion)，在 eros(性爱)和 thanatos(死亡)之间建立了一种怪异的、令人不安的新联盟。“现在，浮士德式的契约(它的诱惑已透过性能力的部署渗入了我们的肌体)表现为如下形式：用整个生命去换取性本身，换取真实和性的统治权。性是值得为它去死的。正是在这个(具有严格历史性的)意义上，性的确感染上了死亡本能。”[15]

福柯论点的这一部分，尽管常常浮现在他的每一本重要著作里，却很少引起人们的注意，更遑论引起人们的认真思考了。也许，除了它有一种明显的源自亲身经历的共鸣色彩之外，它还显得过于牵强附会(劳伦斯·斯通似乎就持这样的看法)。然而十分奇怪，在法国大历史学家菲利普·阿里埃(Philippe Ariès)的《人面临死亡》(*L'Homme devant la mort*)，这是一部研究西方文明中死亡问题的权威性著作(1977 年出版)，出现了一个相似的论点。阿里埃斯在谈 19 世纪的历史演进时，评论道：“自然的无所不能是从性和死亡这两个方面表现出来的。在爱情与死亡、死的痛苦和爱的销魂、堕落和繁殖力的攻击下，理性的秩序、工作和纪律落荒而逃。最初的一些缺口是在假想的领域中打开的，这些缺口接着又打开了通向‘真实’的过道。在 19 世纪，自然的野蛮正是透过这两

道门侵入了人类之城，而人类当时正在准备透过推展技术进步和理性组织的疆域，来向自然‘移民’。这差不多就好像社会在征服自然和环境的过程中，放弃了原先用来遏制住性和死亡的旧防御体系；而表面上被征服了的自然却潮水般涌了回来，涌向人的**内部**，穿过被抛弃的防御工事，悄悄潜入人的心中，使人重新陷入了野蛮状态。”[126]

福柯暗示说，这种复发的野蛮状态，恐怕就是现代国家进行的战争之所以那样残酷的原因之一，否则这种残酷性是很难解释的。他指出：过去，武装冲突的目的是相当有限的，人们只是为某个专制君主作战；而现在就不再是这样了——现在的“战争是为所有人的生活而进行的；所有的民族都受过互相残杀的训练，大屠杀已变得不可或缺了。”——纳粹德国便是这方面的典型例证。[127]

通览福柯的全部重要著作，惟有在这里，人们才能读到他关于纳粹经验所提出的“各种问题”的一些议论，但还是很简短。

他认为，从一个层面上看，希特勒的制度只是修正和完善了 19 世纪的社会训诫技术，但从另一个层面上看，希特勒的制度又是一种向古代“牺牲社会”(一种以复兴的公共死亡崇拜为中心的社会)的故意倒退。德国这个“纯粹搞自杀的国家”在 1932 年后变成了一个“纯粹搞凶杀的国家”，在这里，国民意志的统治权是通过对死亡手段的随意运用来获得证明的。纳粹主义狂热追求野蛮状态的“梦幻兴奋”，结果造成了“对其他民族有计划有组织的种族灭绝，同时也给本民族带来了全体牺牲的威胁”。[128]

正是在这段感情强烈的文字中，福柯(也是在他的全部重要著作中绝无仅有的一次)大胆地对萨德侯爵提出了批评。

萨德毕竟是这野蛮状态的“梦幻兴奋”。他没完没了地幻想着肆无忌惮的屠杀，对这种幻想中的“性爱和死亡的汇聚”称颂不已，由此维护了“某种全能怪物的无限的权利”。[129]

而这种关于“全能怪物”的幻想，曾经为福柯所赞赏：在他看来，这种幻想使西方文化受到了一种有益的“全面争议”。

此论可以休矣。福柯这里关于萨德的议论，奏响的是一种完全不同的音调——一种沉着、慎重的音调。他告诫说：这位浪子对于某种“牺牲社会”的怀旧情绪，“归根结底是一种‘回顾’”。[130]

不过福柯仍希望反抗现代社会对人体的统治。他已投身于“重新认清人是

什么和人能成为什么”的斗争。

但他现在暗示：这场斗争，再不能以对“越界行为”的无条件美化为“中心内容”了。[131]

“我们不应认为肯定了性，就等于否定了权力。”因为现代社会仿佛已经对人体进行了重构，让性和死亡结成了一种可怕的、可能引起灾难的新联盟，它表现在一大堆从历史上看独一无二的、残忍而疯狂的幻想里。[132]

那么，怎么办呢？

福柯说，在这种情况下，知识分子不应该再做“‘永恒’的狂热鼓吹者了，而应该充当‘生与死’的战略家”。[133]

目标依然是打垮各种压制个人权力的敌对势力，设法重新配置这些个人的权力，同时谨防向那些古代的幻影屈服——这些幻影渗透了我们的言行，渗透了我们的心灵和最深层、最无意识的欲望，产生了一种最有害的“第五纵队”的作用。

实际上，为了击败“我们所有人身上的法西斯主义”——即统治的欲望、重建“凶暴、独裁、甚至血腥权力”的渴望，人类必须开辟一条新战线，在越界行为之外，在死亡欲望之外，并且（出于某种原因）在“性欲望”之外，设定一个新的攻击点。[134]

哪里可以寻找到这一反击的力量呢？

就在那种被福柯神秘兮兮地称为“肉体和快感”的东西里，这正是他的“伟大尼采式探求”下一阶段工作的隐秘的焦点。[135]

注　释

① SP，第9页；英译，第3页。马克斯·加罗（Max Gallo）在他的书评“福柯谈监狱”（La prison selon Michel Foucault）中使用的是“*Insoutenable*”（无法忍受的）一词，见《快报》第1233期（1975年2月24日—3月2日），第31页。

② SP，第11页；英译，第5页。

③ 转引自弗朗索瓦·埃瓦尔德：“解剖学与政治团体”（Anatomie et corps politiques），载《批判》，第343期，1975年12月，第1228页注。

④ OD,第25、28页;英译,第220、221页。关于福柯把达米安的死描绘成是"带着爱来完成的"(faites avec amour),参见德勒兹:《福柯传》(Paris, 1986),第31页;英译,译者Sean Hand,(Minneapolis, 1986),第23页。福柯在这里暗示的那篇博尔赫斯的小说,是"《堂吉诃德》作者皮埃尔·默纳尔"(Pierre Menard, Author of the *Quixote*),其中,那位虚构的作者"令人钦佩的打算"是"写出几页文字,其中每个字、每一行,都要和塞万提斯的手稿相符",以此方式,通过默纳尔的经验来包容并巧妙地改变《堂吉诃德》,将该小说里的词语变成一种作为真理之源的实用历史信条。参见博尔赫斯(Jorge Luis Borges):《迷宫》(*Labyrinths*),叶芝(Donald A. Yates)和艾比(James E. Irby)主编,(New York,1964),第36—44页。

⑤ SP,第9—10页;英译,第3—4页。

⑥ SP,第12—13页;英译,第6—7页。

⑦ SP,第19—20页;英译,第14页。

⑧ 关于福柯此书的英文批评作品,最重要的似乎应数皮埃特·斯皮仑伯格(Pieter Spirenburg)的《受难景观》(*The Spectacle of Suffering*)(Cambridge,1984),该书力图建构一种针对福柯范式的"反范式",写得非常深奥,充满学究气。此外,丹尼尔·密罗(Daniel S. Milo)写了一篇关于该书的论文,题为"言与行?非连续性:福柯《规训与惩罚》一书的隐喻机制"(Dire-faire? La discontinuité: la machine(rie) metaphorique de *Surveiller et punir* de Michel Foucault)(据我所知尚未发表),也很有一番见地。其中,密罗以图表形式列出了冷、热两种隐喻(热代表酷刑导致的死亡,这点不难猜想;冷代表监狱体制);他还表明福柯在引用富歇原本具有辩证性质的段落时,明显故意忽略富歇的真实观点(他对监狱的机械式规训制度持强烈批判态度);我要感谢杰罗德·西格尔(Jerrold Seigel)让我注意到密罗的文章。

⑨ SP,第34页;英译,第30页。

⑩ "1978年5月20日研讨会"(Table ronde du 20 mai 1978),载米歇尔·佩罗(Michelle Perrot)编:《行不通的监狱:关于19世纪惩戒制度的研究》(*L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*)(Paris,1980),第35页;英译:"福柯谈方法问题"(Question of Method: An Interview with Michel Foucault),载肯尼思·拜恩斯(Kenneth Baynes)、詹姆斯·鲍曼(James Bohman)和托马斯·麦卡锡(Thomas McCarthy)编:《哲学后时代》(*After Philosophy*)(Cambridge, Mass.,1987),第111页。

⑪ CF(谈话,1978),第 6 页;英译,第 32—33 页。

⑫ “权力关系渗入肉体内部”(Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur de corps)(谈话),载《文学半月刊》(*La Quinzaine Littéraire*)第 247 期(1977 年 1 月 1—15 日),第 6 页;英译,载 PKN,第 193 页。

⑬ CF(谈话,1978),第 8 页;英译,第 37 页。

⑭ “1978 年 5 月 20 日研讨会”,参见注释前文,第 31 页;英译,参见注释前文,第 105 页。德勒兹:《福柯传》,第 31 页;英译,第 23 页。

⑮ SP,第 21—22、238、302 页;英译,第 16、235、297 页。

⑯ 爱德华·彼得斯(Edward Peters)在他的杰作《酷刑简史》(*Torture*)(Oxford, 1985)中作出了这种模棱两可的价值重估。“酷刑的辉煌”(L'éclat des supplices)是 SP 第二章的篇名,阿兰·舍里丹将其译作“断头台的壮景”(The Spectacle of the Scaffold),失去了法文原文所带有的那种奇特的刺激性。

⑰ 关于德勒兹对残酷的论述,可参见德勒兹和加塔利:《反俄狄浦斯》(*Anti-Oedipus*),Robert Hurley、Mark Seem 和 Halen R. Lane 英译,(New York,1972),第 144—145 页:“残酷是一种文化的运动,它在肉体上进行,并被铭刻在肉体上。”这是一个借鉴自尼采《道德谱系学》的论点。参见 SP,第 29 页注 1;英译,第 309 页注 2:“无论如何,我无法用参考资料或引文来说明,这本书从德勒兹及其同加塔利正从事的工作中获得过哪些东西。”

⑱ “关于监狱的谈话”(Entretien sur la prison),载《文学杂志》第 101 期,1975 年 6 月,第 33 页;英译,载 PKN,第 53 页。参考他关于 SP“复活了某种‘道德谱系学’的计划”的说法,见“1978 年 5 月 20 日研讨会”,参见注释前文,第 40 页;英译,第 102 页。

⑲ 关于 1970 年的课程,见迪迪埃·艾里邦:《福柯传》(Paris, 1989),第 219 页;英译,Betsy Wing 译,(Cambridge, Mass., 1991),第 207 页。关于 1971 年法兰西学院课程,见 RC,第 9—16 页。1973 年 5 月,当时福柯正在写作《规训与惩罚》,他也曾在巴西做过一次关于尼采知识理论的演讲:见他的有关“真实与司法形式”的四次演讲的第一次。这里,他的出发点是尼采的早期论文《关于真理及沉湎于额外道德感》(On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense)的起初几句:“在这无数星系奔涌闪烁的宇宙某个遥远的角落,一度有一颗星球,上面聪明的动物们发明了知识。那是‘世界历史’中最傲慢虚伪的时刻……”(见《弗里德里希·尼采论修辞学和语

言》,Sander L. Gilman, Carole Blair, David J. Parent 主编 [Oxford, 1989],第 246 页。)

⑳ RC,第 13—14 页(把"*intéresser*"译成"令人入迷"[to enthrall])。或许这一点值得注意:福柯倾向于把康吉兰的洞察力纳入他自身的尼采式视角中。参见他的有关"错误"作为"人类思想及其历史之根源"的评论,在他为康吉兰的《正常与病态》所写的导言中,卡罗林·R·弗塞特(Carolyn R. Fawcett)译(New York,1989),第 22 页。

㉑ SP,第 143 页;英译,第 141 页。参见"尼采·谱系学·历史",载《伊波利特纪念文集》(*Hommage à Jean Hyppolite*)(Paris, 1971),第 151—158 页;英译,载 LCP,第 145—152 页。

㉒ 尼采:《道德谱系学》(*On the Genealogy of Morals*),Walter Kaufmann 英译,(NewYork, 1967),第 61 页(Ⅱ, § 3)、第 40 页(Ⅰ, § 11)。尼采:《曙光》(*Daybreak*),R. J. Hollingdale 英译,(Cambridge, 1982),第 16 页(§ 18)。

㉓ 尼采:《道德谱系学》,第 60 页(Ⅱ, § 3)、第 58 页(Ⅱ, § 1)、第 59 页(Ⅱ, § 2)。

㉔ 同上书,第 61 页(Ⅱ, § 3),第 59 页(Ⅱ, § 1)。

㉕ "尼采·谱系学·历史"(1971),参见注释前文,第 157 页;英译,载 LCP,第 151 页。尼采:《道德谱系学》,第 62 页(Ⅱ, § 3)。

㉖ SP,第 38、49 页;英译,第 33—34、46 页。

㉗ 尼采:《道德谱系学》,第 67 页(Ⅱ, § 6)、第 82 页(Ⅱ, § 14)。

㉘ 尼采:《瞧,这个人》(*Ecce Homo*),Walter Kaufmann 英译,(New York, 1967),第 312 页("道德谱系学")。

㉙ 尼采:《道德谱系学》,第 83 页(Ⅱ, § 15)。"尼采·谱系学·历史"(1971),参见注释前文,第 147 页;英译,载 LCP,第 151 页。

㉚ 尼采:《道德谱系学》,第 79 页(Ⅱ, § 12)。尼采:《曙光》,第 16 页(§ 18)。

㉛ 尼采:《道德谱系学》,第 84 页(Ⅱ, § 16)。

㉜ 同上书,第 87 页(Ⅱ, § 17)。

㉝ 同上书,第 57—58 页(Ⅱ, § 1)、第 59 页(Ⅱ, § 2)。

㉞ 尼采:《曙光》,第 16 页(§ 18)。

㉟ 尼采:《道德谱系学》,第 87—88 页(Ⅱ, § 18)。

㊱ 尼采:《超善恶》,Walter Kaufmann 英译,(New York, 1966),第 67 页(§ 55)。

㊲ 尼采:《道德谱系学》,第96页(Ⅱ,§24)。"尼采·谱系学·历史"(1971),参见注释前文,第170、171页;英译,载LCP,第163页。

㊳ 尼采:《超善恶》,第161页(§320)。参见德勒兹:《福柯传》,第31页;英译,第23页。

㊴ SP,第34、228页;英译,第29、227页。

㊵ SP,第84页;英译,第82页。

㊶ "就惩罚性监禁问题和福柯的会议"(Entretien avec Michel Foucault *à* propos de l'enfermement pénitentiaire),载《为了正义》第3—4期,1973年10月,第7页(黑体字是后来加的)。

㊷ 边沁:《圆形监狱》,载约翰·鲍林(John Bowring)编:《边沁全集》(*The Works of Jeremy Bentham*)(New York,1962),第4卷,第3页。边沁关于敞视监狱优点的论述,曾为艾利·阿勒维(Elie Halevy)所引用,见其著《哲学激进主义的成长》(*The Growth of Philosophic Radicalism*),Mary Morris英译,(London, 1955),第83页;关于边沁是一个幻想狂的流行印象,也可参见阿勒维,第251页。

㊸ 见《牛津英语辞典》"panopticon"条,那里介绍了该术语的流变。

㊹ "权力之眼"(L'oeil du pouvoir)(谈话),载边沁:《敞视监狱》(*Le panoptique*)(Paris, 1977),第7页;英译,载LCP,第147页。

㊺ SP,第201—202页;英译,第200页。

㊻ 边泌:《圆形监狱》,参见注释前文,第4卷,第64、39页。

㊼ 尼采:《权力意志》(*The Will to Power*),Walter Kaufmann等英译,(New York, 1967),第463页(§866)。尼采:《查拉图斯特拉如是说》,Walter Kaufmann英译,载《袖珍尼采文集》(The Portable Nietzsche)(New York, 1954),第129页(译诗,§5)。

㊽ SP,第207页;英译,第205页。

㊾ SP,第140、202页;英译,第138、201页。

㊿ CF(谈话,1978),Ⅷ,第18页;参见英译,第167页。SP,第309—310、180、228页;英译,第303、178、227页。

(51) "权力之眼"(谈话,1977),参见注释前文,第19页;英译,载PKN,第155页。

(52) 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,参见注释前文,第130页(序诗,§5)。尼采:《道德谱系学》,第93页(Ⅱ,§22)。

(53) VS,第65页;英译,第48页。SP,第195页;英译,第193页。

㊹ “哲学剧场”(*Theatrum philosophicum*),载《批判》第282期,1970年11月,第888—889页;英译,载LCP,第70页。MC,第290页;英译,第278页。SP,第195页;英译,第193页。“阿克吞的散文”,载《新法兰西评论》第135期,1964年3月,第456页;英译,载皮埃尔·克罗索斯基:《双性魔鬼》,Sophie Hawkes等英译,(Hygiene, Col., 1988),第XXXV页。“花岗岩”的意象来自尼采,见《超善恶》,第162页(§231)。“幻象”(phantasm)是德勒兹的一个艺术用语,他将该用语同尼采“永恒复归”的概念联系在一起:见德勒兹:《差异与重复》(*Différences et répétition*)(Paris, 1968),第165页。试比较吉尔·德勒兹:《理智的逻辑》(*Logique du sens*, Paris, 1969),第249页;英译本 *The Logic of Sense*,译者马克·莱斯特(Mark Lester),第213页:“幻象中显现的是运动,在这种运动里,自我(ego)向表面打开自身,一度被囚禁的超越性(acosmic)、非人格的、前个体状态(preindividual)的特性被释放出来。这真像种子,一旦挣脱束缚就爆发生长(éclate)。”

㊺ FD,第381页;英译,第210页。

㊻ “知识分子与权力”(Les intellectuels et le pouvoir),载《拱门》第49期(1972),第5页;英译,载LCP,第210—211页。SP,第295—296页;英译,第289页。他对犯罪问题兴趣最浓的时候,也是他和让·热奈关系最密切的时候,参见艾里邦:《福柯传》,第255—256页;英译,第240—241页。

㊼ “无耻之徒的生活”(La vie des hommes infames),载《方法手册》(*Les cahiers du chemin*),第29期,1977年1月15日,第15页;英译,载PTS,第77页。

㊽ 同上。

㊾ RC,第24页。

㊿ PR,第10—11页;英译,第Ⅷ—IX页。

51 PR,第11、14页;英译,第X、Ⅷ页。

52 PR,第27页;英译,第10页。

53 PR,第129页;英译,第105页。

54 PR,第68页;英译,第49页。

55 PR,第21页;英译,第3页。

56 “关于19世纪合法精神病学中的‘危险个人’概念”(About the Concept of the “Dangerous Intividual” in 19th Century Legal Psychiatry),载《国际法律与精神病学杂志》(*International Journal of Law and Psychiatry*),第1期(1978),重印于PPC,第

131 页。关于萨德的作品是对现代文化的“全面抗议”，见 FD，第 551 页；英译，第 281 页。参见 PR，第 11 页；英译，第 X 页，此处福柯谈论了里维埃生活的“美”。

㊼ PR，第 26 页；英译，第 8 页。

㊽ PR，第 34—35 页；英译，第 18 页。

㊾ PR，第 132 页；英译，第 108 页。

㊿ PR，第 148 页；英译，第 121 页。

⑪ SP，第 64 页；英译，第 60 页。

⑫ PR，第 183、202 页；英译，第 145、168—169 页。

⑬ PR，第 199、225 页；英译，第 160、171 页。

⑭ PR，第 13 页；英译，第 XII 页。

⑮ PR，第 14、271－272 页；英译第 XIII 页，第 206－207 页；英译，载 PTS，第 80、78 页。福柯对这位罪犯的重新评价，说明他在遵循着法国特有的一种传统，这传统中有傅立叶主义者、世纪末无政府主义者、超现实主义者，当然也有让·热奈。

⑯ “福柯：哲学的越界”(Foucault, passe-frontières de la philosophie)(谈话，1975)，载《世界报》，1986 年 9 月 6 日。

⑰ “会晤福柯”(Entretien avec Michel Foucault)(谈话)，载《电影手册》(Cahiers du Cinéma)，第 271 页，1976 年 11 月，第 51 页；英译，载 FLI，第 132 页。

⑱ FD，第 556 页；英译，第 288 页。

⑲ “就惩戒性监禁问题和福柯的会谈”(谈话)，载《为了正义》，第 3—4 期，1973 年 10 月，第 5—14 页。福柯 1973 年冬在法兰西学院做的有关“规训与惩罚”问题的讲演(其概述见 RC，第 29—51 页)表明，到 1973 年，福柯已基本完成了《规训与惩罚》一书的理论架构。

⑳ “就惩戒性监禁问题和福柯的会谈”(谈话，1973)，参见注释前文，第 5 页。SP，第 72 页；英译，第 8 页。PR，第 271 页；英译，第 206 页。

㉑ 同上书，第 6 页。福柯这里关于法国大革命时期民众暴力的言论基本上是准确的，至少从阿尔贝·索布尔(Albert Soboul)和理查德·考勃(Richard Cobb)关于无套裤汉和雅各宾派关系的标准历史叙述来看是如此。

㉒ SP，第 66—67、64 页；英译，第 63、61 页。“无精神世界的精神”(L'esprit d'un monde sans esprit)，载克莱尔·布里埃尔(Claire Brière)和皮埃尔·布朗舍(Pierre Blanchet)：《伊朗：以上帝名义进行的革命》(*Iran: la révolution au nom de Dieu*)

(Paris, 1979),第229页;英译,载PPC,第214页(福柯在解释他对伊朗革命的浓厚兴趣时谈到了法国大革命)。皮埃特·斯皮仑伯格在《受难景观》中指出,他看过档案材料,发现那些公开处决的行动远远不像福柯描绘的那样充满"狂欢节"气氛,也没有促发更加激进的反抗。

㊸ "就惩戒性监禁问题和福柯的会谈"(谈话,1973),参见注释前文,第8页。参见SP,第261—299页;英译,第257—292页。

㊹ "就惩戒性监禁问题和福柯的会谈"(谈话,1973),参见注释前文,第6页。

㊺ 同上书,第10页。

㊻ 达尼埃尔·德费尔在1991年1月8日致作者的信中,概述了GIP引发的造反事件。吉尔·德勒兹在"福柯与监狱"(Foucault and the Prison)(谈话,1986)中回忆说,福柯觉得GIP是一次失败[见《当代史》(*History of the Present*),第2期,1986年春,第1页]。福柯本人则化名"路易·阿佩尔"(Louis Appert),在关于监狱斗争问题的研讨会上作出了较为乐观的评判(同时也以改良主义的态度对该组织作了一番解释),见《精神》,第35期,1979年11月,第102—111页。关于GIP及其消亡,见马克·克拉韦茨(Marc Kravetz):"什么是GIP?"(Qu'est-ce que le GIP?),载《文学杂志》,第101期,1975年6月,第13页;达尼埃尔·德费尔和雅克·当泽罗(Jacques Donzelot):"监狱的铰链"(La Charnière des prisons),载《文学杂志》,第112—113期,1976年5月,第33—35页;也可参见米歇尔·佩罗(Michelle Perrot):"黑暗的教训:福柯与监狱"(La leçon des ténèbres: Michel Foucault et la prison),载《学报》(*Actes*),1986年夏季号,第74—79页。

㊼ 关于这里引用的维克多和《人民事业报》的言论,以及布鲁埃事件的一般情况,见埃尔维·阿蒙(Hervé Hamon)和帕特里克·罗特曼(Patrick Rotman):《同代人》(*Génération*)卷Ⅱ,(Paris, 1988),第428—439页;另见艾里邦:《福柯传》,第262—265页;英译,第248—250页。

㊽ 在本段和前一段谈福柯和布鲁埃事件关系的文字中,我力图把关于他的观点的各种互相冲突的说法联系起来。从事实上看,我觉得福柯的观点反映了一种矛盾的心理。关于福柯对布鲁埃事件的兴趣,见克劳德·莫里亚克(Claude Mauriac):《多么强烈的愿望!》(*Et comme l'esperance est violente*)(Paris, 1977),第373—374页;关于他的某些保留意见,参见他在创办《解放报》的一次会议上的发言,载同上书,第418—419页。班尼·列维(即皮埃尔·维克多)的回忆说,福柯对布鲁埃事

件"非常感兴趣"——见阿蒙和罗特曼:《同代人》,卷Ⅱ,第39页;这也是其他一些知情人的印象(例如,当时的另一位毛派领袖)则强调了福柯同这一事件保持着距离的情况,说哲学家从未直接参与过宣传鼓动——这也是事实。不过,说列维1972年关于在布鲁埃举行挑着脑袋的游行的号召对福柯毫无吸引力,也不符合事实,因为他在后来同列维的"辩论"中,毕竟惊人地发表过关于挑着脑袋游行的好处的类似议论——参见"关于人民司法",载《现代》,第310期(1972),第340页;英译,载PKN,第6页。

⑧⑨ 列维的言论转引自阿蒙和罗曼:《同代人》,第Ⅱ卷,第439页。

⑨⓪ 安德烈·格吕克斯曼1990年3月26日的谈话。

⑨① "福柯谈否决性爱霸权"(Faucault: non au sexe roi)(谈话),载《新观察家》,第644期,1977年3月12日,第113页;英译,载PPC,第122页。关于福柯承认他对布鲁埃的那位律师的看法有误,见克劳德·莫里亚克《狂怒》(*Une certain rage*)(Paris, 1977),第73页。福柯政治态度的变化是缓慢发生的:他并未突然中止参与各种行动主义政治活动。例如,1973年,他参与了创办新左派日报《解放报》的活动;1975年,他又在马德里机场参加了一次情绪激昂的记者招待会,抗议西班牙政府作出的一批死刑判决。关于福柯这些年里的各种政治活动,详见艾里邦:《福柯传》,第265—273、279—285页;英译,第250—258、263—269页。

⑨② 福柯的谈论是1980年秋在加州柏克利分校的Howison讲演后一次答问会上发表的,我整理自当时会议的录音带,该录音带现存巴黎福柯研究中心,题为"1980年10月23日和哲学家们的谈话",No. 16。

⑨③ 见迈克尔·克拉克(Michael Clark)编的福柯研究书目:《新时代指南》(*Tool Kit for a New Age*)(New York, 1983),第24页。

⑨④ 见《文学杂志》,第101期(1975年6月),第6—33页;《批判》,第343期,1975年12月,第1207—1276页[三篇文章的作者分别是德勒兹、弗朗索瓦·埃瓦尔德和菲利普·梅耶(Philippe Meyer)]。

⑨⑤ 埃瓦尔德在"解剖学和政治团体"(Anatomie et corps politiques)一文中,以权力概念为中心,提出了对于此书的一种标准的左派"解读"(见《批判》,第343期,1975年12月,第1228—1265页)。虽然埃瓦尔德本人已不再持有他在该文中表达的那种观点了,但福柯却喜欢这篇文章——实际上,他聘这位年轻行动主义者到法兰西学院做他的助手,主要就是因为看中了这篇文章。

⑯ 德勒兹:"不要作家:一位新的地图绘制者"(Écrivain non: un nouveau cartographe),载《批判》,第343期(1975年12月),第1212页;也可参见德勒兹:《福柯传》,第38页;英译,第30页。

⑰ CF(谈话,1978),第1卷,第14页;参见英译,第41页。"1978年5月20日研讨会",参见注释前文,第37页;英译,第113页。另见加罗(Gallo):"福柯谈监狱"(La prison selon Michel Foucault),载《快报》,第1233期,1975年12月24日—3月2日,第31—32页。非常有趣的是,福柯在GIP中最亲密的盟友达尼埃尔·德费尔,尽管丝毫未曾"瘫痪",对《规训与惩罚》却持有保留意见,原因是他感到此书"尼采味太浓"(德费尔1990年3月25日的谈话:他当时给我念了一则他在1975年作的笔记)。

⑱ 德费尔1990年3月25日的谈话。

⑲ "我和福柯的一次交谈"(An Exchange with Michel Foucault),载《纽约书评》,1983年3月31日,第42页。福柯后来写信对劳伦斯·斯通的批评作了极为详尽的回应。这一事实本身就很能说明问题。尽管如此,正如我们在第十章将看到的,在他写此信的时候,斯通自己博学的著作所显示的"诚实性",已经引起了福柯的注意。当时和福柯合作、从法国档案馆的资料中编辑"letters de cachet"(*Le désordre des familles*,1982年出版)的阿莱特·法尔日也注意到,福柯发现自己没有得到专业历史学家更认真的对待时,有一种失落感(法尔日1990年3月30日的谈话)。另见法尔日:"直面历史"(Face à l'histoire),载《文学杂志》,第207期(1984年5月),第40—42页。

⑳ 同上书,第43页。

㉑ 见勒内·韦埃内(René Viénet):《占校运动中的愤激派和境遇派》(*Enragés et Situationistes dans le mouvement des occupations*)(Paris,1968),第99页。

㉒ 乔治·巴塔耶:"萨德的使用价值"(The Use Value of D. A. F. de Sade),载《过激的见解》(*Visions of Excess*),Allan Stoekl英译,(Minneapolis, Minn. , 1985),第102页。

㉓ 乔治·巴塔耶:《色情:死亡与纵欲》,Mary Dalwood英译,(New York, 1962),第180页。

㉔ 关于博什(里斯本,《圣安东尼的诱惑》)和戈雅(Todos Caeran,"狂想"第19幅)画作的描绘,可参阅FD,第550页;英译,第280—281页。列奥·伯萨尼讨论过艺

术中施虐受虐狂冲动的问题，十分有趣——见《弗洛伊德主义的肉体：精神分析与艺术》(*The Freudian Body*: *Psychoanalysis and Art*)(New York, 1986)。

⑩⑤ SP，第38页；英译，第34页。"关于性爱、权力和同一性政治的谈话"(An interview: Sex, Power and the Politics of Identity)，载《倡导者》，1984年8月7日，第27、29页。我对施虐受虐淫游戏的描绘，参考的是列奥·伯萨尼"直肠即墳墓?"(Is the Rectum a Grave?)，载道格拉斯·克林普(Douglas Crimp)编：《艾滋病的文化分析与文化批评》(*AIDS*: *Cultural Analysis*, *Cultural Criticism*)(Cambridge, Mass., 1988)，第217页。

⑩⑥ 亚历山大·尼哈马斯(Alexander Nehamas)对尼采关于政治中的残酷的观点有很中肯的评论，见其著《尼采：文学的人生》(Nietzsche: Life as literature)(Cambridge, Mass., 1985)，第215—217页。

⑩⑦ 德勒兹在《尼采与哲学》(Paris, 1962)一书中，对这些范畴作过仔细的界说，例如第148—149页；英译，Hugh Tomlinson 译，(New York, 1983)，第129—130页。

⑩⑧ 海德格尔：《形而上学导论》(An Introduction to Metaphysics)，Ralph Manheim 英译，(Garden City, N. Y., 1961)，第137页。既然人们现在正在讨论海德格尔和纳粹运动的关系，所以我想在此指出，海德格尔本人并未明确赞成过"总体战"，事实上他似乎早在1936年就将这种战争看作对现代技术的悲惨的礼赞。他关于技术的不断变化的观点，是和他对尼采权力意志概念的不断深入的批判联系在一起的，这一点我在第二章注32中作过简略的讨论。另一方面，海氏的同时代人恩斯特·荣格(海氏读过并称赞过他的著作)倒真的鼓吹过总体战——不过尽管如此，像1936年后的海德格尔一样，荣格对纳粹领导人仍保持着敬而远之的姿态。

⑩⑨ 德勒兹和加塔利《反俄狄浦斯》美国版序，见该书第viii页。关于德勒兹和加塔利的观点，可见第105页，也可见第277页：他们不像福柯那样重视这一点，尽管他们也讨论了无意识和无思想在"其反动的冲击和其革命的潜能"之间的"震荡"；这里应注意，《反俄狄浦斯》是在关于左派暴力的辩论达到高潮之前的1972年问世的。格吕克斯曼是在1975年开始批评左派"法西斯主义"倾向的，和《规训与惩罚》的出版差不多同时：见安德烈·格吕克斯曼：《烹调人肉和啖食人肉的》(La cuisinière et la mangeur d'hommes)(Paris, 1975)。

⑪⓪ 海德格尔：《形而上学导论》，第111页。"话语与真实：说真话的问题化"(Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia)，约瑟夫·皮尔森(Joseph Pear-

son)编,1985年,福柯1983年秋柏克利讨论班记录稿,未经本人审阅,第14页。

⑪ 尼采:《道德谱系学》,第54页(I,§16)、第86—87页(II,§17)。

⑫ 德勒兹和加塔利:《反俄狄浦斯》,第277页。

⑬ 德勒兹和加塔利:《反俄狄浦斯》,序,第xiii页。

⑭ 转引自冯斯·埃尔德斯(Fons Elders)编:《反射之水:人类的基本关怀》(*Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*)(London, 1974)后记,第288—289页。

⑮ 德费尔1990年3月25日的谈话。

⑯ SP,第139页;英译,第138页。

⑰ "福柯的游戏"(Le jeu de Michel Foucault)(谈话),载《奥尼卡?》(*Ornicar*?),第10期(1977年7月),第90页;英译,载PKN,第22页。

⑱ VS,第181页;英译,第138页。

⑲ VS,第178—179页;英译,第136页。

⑳ SP,第58页;英译,第55页。VS,第182、187页;英译,第138、142页。另见福柯1976年冬法兰西学院课程最后一讲的讲义(这是《知识意志》最后一章的初稿):"生杀予夺:种族主义的诞生"(Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme),载《现代》,第535期(1991年2月),第49、53页(关于死亡):"在此极限处,今天的禁忌与其说是死亡,不如说是性爱。"并参见RC,第88页。

㉑ VS,第182页;英译,第138页。海德格尔:《形而上学导论》,第133页。

㉒ VS,第182页;英译,第138—139页。这里人们自然会想到涂尔干的第一部重要著作《自杀论》(*Suicide*)。

㉓ VS,第191页;英译,第145页。

㉔ 见VS,第191—193页;英译,第145—147页。参见"生杀予夺"(1976),参见注释前文,第49—50页:这里,人们关于家庭监督的各种矛盾的看法得到了更具体的解释。

㉕ VS,第196、206页;英译,第149、156页。

㉖ 菲利普·阿里埃斯:《人面临死亡》(*L'Homme devant la mort*),英译者Helen Weaver,(New York,1981),第395页。参见福柯热情洋溢的书评:"令人炫目的博学"(Une érudition étourdissante),载《晨报》(*Le Matin*),第278期,1978年1月20日,第25页。

⑰　VS,第180页;英译,第137页。参见"生杀予夺",参见注释前文,第56—57页。

⑱　VS,第179页;英译,第149—150页。"生杀予夺"(1976),参见注释前文,第59页。

⑲　VS,第196页;英译,第149页。关于他对萨德的另一次类似的批评以及他的思想的政治含义,参见"性爱警官萨德"(Sade, sergeant du sexe),载《电影》(*Cinématographie*),第16期(1975年12月—1976年1月),第3—5页。

⑳　VS,第198页;英译,第150页。

㉑　参见"权力与战略"(Pouvoirs et stratégies)(谈话),载《合理的反叛》(*les révoltes logiques*),第4期(1977年冬季号),第93页;英译,载PKN,第139—140页。

㉒　VS,第207—208页;英译,第157页。

㉓　PKN,第129页。

㉔　VS,第208页;英译,第157页。关于独裁权力的那段话显然是福柯自己的,见"人类本性:正义对抗权力",载冯斯·埃尔斯编:《反射之水》,第182页。

㉕　VS,第208页;英译,第157页。





THE WILL TO KNOW

第　八　章

求 知 意 志



第八章　求知意志

夜色，悄悄降临在死亡谷。查布里斯基小岬的平台上停着一辆小汽车。车旁，一部袖珍录音机正播放着一段电子音乐——施托克豪森(Karlheinz stockhausen)的《接触》(*Kontakte*)。录音机旁边，坐着米歇尔·福柯和两位年轻的美国人，其中一位是历史教授西蒙·瓦德(Simeon Wade)，另一位是他的情人，钢琴家且雄心勃勃的作曲家迈克尔(Micheal)。清凉的荒漠空气里，回荡着由录音机发出的一阵阵刺耳的噪音。三个男人默默地坐着，眼睛直勾勾地盯着太空。两个小时前，他们服了一种叫做"麦角酸二乙基酰胺"(LSD)的迷幻药。①

福柯这会儿正要去享受一种乐趣(他后来称之为他平生最重大的体验)。这是一种大彻大悟，是他在旧金山男同性恋社区的一系列同样强烈的"极限体验"的最高潮。作为这些体验的一个结果，福柯的思想将发生一次重大的新转折。这将促使他按一些不合常理的奇怪方式，改变他为说明他自己独特的存在这个难题(尼采称之为"人必须破解的谜")而进行的持续不断的努力。

福柯早已抛弃了探讨这个谜的各种传统方法。为了认清"自己"(what one is)，一个人必须"向各种多样性开放自己，让这些多样性从头到脚贯穿自己全身"——像德勒兹所说的那样，经受"非自我化方面的最严格的训练"。正是本着这种严厉的自我毁灭的精神，福柯已为解决尼采的这一奇怪的问题进行了多年的努力："我怎样变成现在这个我的以及我为何要为做现在这个人而受苦受难?"他的这些努力的最显见的成果，当然就是他正在不断深入的关于各种"真实游戏"的历史探索(正是那些"真实游戏"，使人们自以为疯了、病了、成了罪犯了)。但正如福柯在他1969年写的文章"作者是什么?"(Qu'est-ce qu'un auteur?)中所说的那样，这些作品并非孤立存在的；因为"写作现在已经同牺牲、甚至同生命的牺牲联系了起来，它是自我的自甘埋没，而自我也无须在书中得到

表现,因为它是在作者的存在本身中完成的"。②

也正因为如此,"革命斗士兼法兰西学院教授"——米歇尔·福柯,在 1975 年春,难以置信地高高栖息在荒漠中的一块峭壁上,在 LSD 的作用下飘飘欲仙了。③

又一次,他在为探寻自己而抹消自己——瓦解他的心智、让渡他的肉体、向其他情况下不可思议的事物开放自己,试图解释他那一堆独特的冲动和幻想——它们曾产生出(至少是根据他的尼采式"认识"理论)一些虚构的谱系学著作,而这些著作已被知识界奉为卓尔不群的天才之作。

福柯生命旅途中具有关键意义的事件,在很大程度上常常是偶然发生的。他的死亡谷之行也是如此。

事情最初的起因是西蒙·瓦德的一封来信。瓦德是克莱蒙特研究生院的一名助理教授。该研究生院是一所不大的学校,和加利福尼亚州克莱蒙特市的许多名牌学校有连锁关系,而克莱蒙特又紧靠着洛杉矶。瓦德在 1974 年秋给福柯写了封信,当时他刚刚听说这位哲学家像许多巴黎的权威学者一样要来美国讲学。福柯当时已接受了加州大学柏克利分校法文系的邀请,准备在 1975 年春去那里做一个季度的教学工作。

那时,福柯在美国还不大有名。在此之前,他只到过两次美国(分别在 1970 和 1972 年),都是在纽约州立大学水牛分校任教。但在某些美国学者当中,他已经是一个崇拜对象了。

《词与物》令瓦德对福柯佩服得五体投地。他认定福柯是 20 世纪最伟大的思想家,致力于研读他的著作,穷究其中的每一个神秘暗示和依据。他是一位上过哈佛大学的历史学家,并经过 60 年代造反运动的洗礼,对政治有着浓厚兴趣。他先前学的是马克思主义黑格尔派的历史研究方法,同时也探讨了各种非主流的历史学。他也是(或许更主要的是)一个毫不害臊的享乐主义者,积极参与过同性恋者解放运动。

在致福柯的第一封信里,瓦德很客气地邀请哲学家去克莱蒙特做一次公开演讲。福柯当时谢绝了这一邀请;理由是他不清楚他在美国的时间安排。但他请瓦德在他到达柏克利后再给他来信。

瓦德如期来了信。在第二封信里，他提出了一份有关讨论班、讲演和聚会的详细时间表，他还大胆地建议福柯去死亡谷作一次远足，说那是一个很特别的地方，福柯在那里可以感到"悬浮在各种形式之间，除了风之外别无他求"[瓦德这里是在援引阿尔托《塔拉胡马拉之旅》(*A Voyage to the Land of the Tarahumara*)中的一行诗，该作品叙述了这位剧作家 1936 年在墨西哥服用迷幻药的试验]。

尽管瓦德在信中没有这样明说，在死亡谷进行一次类似的试验却正是他的热望。归根到底，他推论道，"难道阿尔托在墨西哥科罗拉多大峡谷同塔拉胡马拉印第安人一起作过几次迷幻药旅行之后，没有使他的语言大为增色吗？难道我们不能向米歇尔·福柯期求更多的、多得多的东西吗？"④

可是，伟人没有回信。瓦德不免有些沮丧。但他仍未放弃努力。

几个礼拜之后，福柯飞到南方，去加州大学厄湾分校做一次公开讲演。这地方离克莱蒙特不远。瓦德便偕其情人迈克尔一道亲往拜见，并作最后一次说服尝试。讲演结束后，瓦德和他的同伴奋力挤开一大群簇拥着福柯的崇拜者，来到他跟前。作过自我介绍后，瓦德再次向福柯提出访问克莱蒙特的邀请。

福柯还是谢绝。"'我恐怕已经失礼了，'"瓦德回忆着他当时的答复，"'但我这次来加利福尼亚要做的事太多，实在没有时间去克莱蒙特。'"瓦德和他的朋友仍不罢休，又提出希望他去作一天的访问。

也许是想起了瓦德的第二封信，福柯沉默了。他打量了一下面前这两位不屈不挠的追随者。他们的目光是锐利的，他们的态度是认真的，这看来错不了。福柯终于绽开了笑容："可是如果只和你们待一天，我又怎么能看到死亡谷呢？"

哲学家让瓦德给他在柏克利的办公室打电话。

第二个星期，当瓦德给他打电话时，福柯的回答是肯定的。"'我决定去克莱蒙特看你们，'"瓦德记得他这样说。

"'我希望我们有时间去死亡谷看看。'"⑤

又过了几个礼拜。1975 年 5 月底的一个礼拜天上午，福柯终于和瓦德及迈克尔登上一辆小汽车，直驱死亡谷。前一天晚上，福柯和他的两位美国东道主共进了晚餐，听了点音乐，并抽了点大麻。至此，还没有人谈到 LSD。

"'我们给您弄了点很特别的东西,让您在荒漠上吃,'"在驱车离开洛杉矶时,瓦德说道。

"'什么玩意儿?'"瓦德记得福柯问了一句。

"'我们带了一点"爱希德(acid)*,'"青年教授答道。"'我想,在死亡谷作一次幻想的探寻,您大概会喜欢的。'"

"'那太好了,'"福柯连想都没有想就同意了。"'我真巴不得马上就开始哩。'"⑥

他的急切劲儿是不足为奇的。瓦德清楚地知道,福柯对于麻醉品在引起"作为彻底的无规则物(即自我的崩解)的思想"方面的力量,早已如痴如迷了。在1967年的一次谈话中,他就为某些麻醉品的价值作过辩护,认为它们是突破文化限制的一种手段,可以让人进入"一种'非理性'状态,癫狂体验在这种状态中将超越正常和病态之间的区分"。福柯在1970年还曾写道:由于麻醉品彻底取消了各种固定的思想范畴,它们"同真实和虚假已经毫无关系"。"但是有可能,在思想必须直面无言的动物性的时候,能够开动、粉饰、激励、打破、驱散它的麻醉品,能够使它充满差异、用连续不断的磷火取代罕见的闪光的麻醉品,便有可能引起一种'准思想'。很有可能。"⑦

在他1970年发表的一篇文章(那是一篇关于吉尔·德勒兹的作品的评论;德勒兹在关于上述那段话的一个公开发表的脚注里强调了这样一个疑问:"他们对我们会怎样看?")里,福柯谈到了鸦片的特殊效果(说它"能使人产生一种轻飘飘的停滞感,蝴蝶翩翩般的心醉神迷"),也谈到LSD的特殊效果:"它一解除范畴的宗主权,就挖去了它的中性的根基,并抹去了无言动物性的那副愁苦嘴脸;它不仅把这一大块单义的、无范畴的动物性表现为杂色斑驳的、流动的、不对称的、无中心的、螺旋似的和交混回响的东西,而且促使它时时刻刻地涌现为一堆乱哄哄的幻觉事件。"⑧

这段恶作剧式的言论是胡言乱语地编造出来的,而且也不大符合实际。因为直到他的死亡谷之行为止,尽管他一生都在用许多其他麻醉品(从印度大麻直到鸦片)作试验,福柯从未尝试LSD。

"'我曾有过[尝试LSD的]机会,但从未吃过这种药,'"据瓦德回忆,福柯在

---

* 美国俚语,指LSD。——译者注

他们驱车前往死亡谷的途中曾这样说。他后来向瓦德解释说，这一方面是因为在巴黎很难找到纯正的麻醉品，但他犹豫的主要原因还是在个人方面。在巴黎，每当有人给他 LSD 的时候，达尼埃尔·德费尔总要以他们两人的名义加以拒绝。"'他反对迷幻药，大概是因为他对他的肉体负有某种责任的缘故吧，'"瓦德记得福柯当时似乎若有所思。"'毕竟，我们就是我们的肉体'"——但，稍稍停顿了一下，哲学家又补充道：此外也是"别的什么东西"。⑨

这里存在着一个问题。LSD 会对这种飘忽不定的"别的什么东西"产生怎样的影响呢？法国哲学家们谈论试验和文化反叛常常是最大胆的，但是像所有地方的知识分子一样，他们当中大多数人仍宁愿保持对心智的良好控制。萨特曾去过圣安娜医院，在精神病医生让·拉加什的监督下服用过一些墨斯卡灵(mescaline，一种迷幻药)，但这种失控的体验使他感到很不舒服，以至于他发誓绝不再碰这种东西。⑩

当然，阿尔托曾一直在使用迷幻药，但他终于只好在疯人院里度过了后来10年的大部分时光。所以，对于服用像 LSD 那样厉害的麻醉品所可能产生的后果，福柯(以及达尼埃尔·德费尔)不能不仔细掂量一番。

西蒙·瓦德也一样。"我知道我们当时很玄，"他回忆道。"把这位哲学家麻翻，有可能毁掉我们时代的一位思想大师。"再说，也"有可能一点效果也没有"——而这，也许就更令人失望了！

据瓦德的回忆，他冒险的目的很简单：通过带福柯去死亡谷作一次 LSD 旅行，希望他激发出"一种智力，这种智力能够探讨各种科学幻想的奇怪想像，如《禁止进入的星球》(*Forbidden Planet*)(1956 年的电影)中的莫比乌斯博士，或《外部境界》(*The Outer Limits*)(1963 年的电视连续剧)第一集中的银河系生物之类。"⑪

在死亡谷实际发生的事情中，并没有这样一些离奇古怪的幻想。但这件事仍然很值得注意。

在干旱、空旷的莫哈维大漠(Mojave Desert)里开了差不多一整天的车之后，三人抵达了克里克兰治火炉。这是坐落在死亡谷近旁的一块绿洲里的旅游胜地。他们找了个饭店住下，然后福柯小憩了一会。精神恢复后，他们驾车径

直进入了死亡谷。在一个观景点停了车,俯瞰脚下的大漠,只见落日处七彩纷呈,光焰熠熠。沿着一条空无一人的小道漫步了一段路后,迈克尔停住脚步,开始做吸毒的准备工作。

他制作了三片 LSD。

福柯这时突然走开了,神情似乎有些不安。

少顷,他又折了回来,说他只想吃半片药,因为他这是第一次服用这样厉害的麻醉剂。

瓦德拉住哲学家的手,他们又去走了走。青年教授耐心地向他解释,要享受这种化学灵药的神奇效果,就必须吃足剂量。

福柯思前想后地考虑了一番。当他们回来时,他显然已经被说服了,只是问了一下迈克尔这药他该怎么用。

于是他吞下了给他的那个药片。[12]

两个小时后,听着施托克豪森的乐曲,从查布里斯基小岬的栖息地凝望太空,福柯笑了,据瓦德后来的回忆,他还向星星直打手势,说:"'天空爆炸了,星星雨点似地落到我身上。我知道这不是真的,但这是"真实"。'"

福柯默然无语了。

瓦德无疑感到了一阵轻松,因为这位思想大师的心智终于没有像超现实主义大画家萨尔瓦多·达利(Salvador Dali)画的钟那样被分解掉。他继续唠叨着古代苏美尔人服用迷幻药的情形。最后,又一次,他也默然了。

三人盯着头顶上那片黑暗的虚空,电子音乐在背景中轰然鸣响。

"'我终于弄懂了马尔科姆·劳瑞《在火山底下》(*Under the Volcano*)一书的意义。'"福柯说。

劳瑞是福柯喜欢的小说家之一。《在火山底下》这部小说,因其生动地描绘了主人公(一位执政官)醉酒时的恍惚神态,长期以来一直是福柯理解让·巴拉凯精神世界的一个窗口,而这种精神世界在其他情况下是无从知晓的。巴拉凯已于两年前(1973 年)死于酒精中毒引起的各种并发症。

"'执政官的龙舌兰酒,'"福柯说,"'跟一种麻醉药一样,以一种类似于迷幻药的方式渗入了他的知觉。'"[13]

对于劳瑞、巴拉凯以及福柯来说，麻醉品是一种思想工具。“夜，又是一次同死亡的夜间搏斗，”劳瑞写道，描述着执政官在喝了这种墨西哥酒之后的意识流。“我想我了解许多种肉体痛苦，但哪一个也没有这样难受。连灵魂都好像在死去。不知道是不是因为今夜我的灵魂真的已经死去了，我此刻有了一种平静的感觉。或者这是因为有一条路正好穿过地狱？这一点布莱克是很清楚的，而我虽然不能走这条路，但最近我常常能在梦里看见它。……现在，在一丛丛暗绿色的龙舌兰之间，我好像又看到了这条路了，路的尽头是一片不可思议的前景，如同某种新生活的种种幻象一般……。”⑭

LSD 的效应在持续增强，于是福柯也开始感觉到“一片不可思议的前景，如同某种新生活的种种幻象一般”。

为测定他的感觉，福柯回想起另一种“极限体验”的意象——这种“极限体验”，前几个礼拜在旧金山就已经成了他的家常便饭。

“‘我可以拿来同这种体验相比较的惟一的事情，就是同一个陌生人性交，’”他说。“‘同一个陌生的人体接触，能产生一种和我现在正在经历的差不多一样的真实体验。’”⑮

一连串的问题在瓦德的脑际涌现。这正是他盼望已久的时刻。这位伟人还会想到别的什么呢？

但瓦德还是管住了自己的舌头：打听是不合适的。

时间过去了。

一阵刺骨的冷风从山岬上猛烈地刮过。三人不由得挤作了一团。终于，福柯说话了。“‘我感觉好极了，’”瓦德记得他这样说。两行热泪在他的双颊上流淌。

“‘今晚我重新认识了我自己，’”他说道。

“‘我现在知道我的性是怎么回事了……。’”⑯

“‘我们又得回家了。’”

他顿住了。

“‘我们又得回家了。’”⑰

他默然。

福柯的加利福尼亚之行改变了他的生活。

这次旅行也改变了他过去性爱及思考性的问题的一贯方式。

1975年春当他抵达柏克利时，他正以主要精力忙于写作他的《性史》。14年前，在《疯癫与文明》的原序中，他就宣布过关于这部著作的计划。“实际上，”他后来告诉人们，“从我开始写‘癫狂史’的那一刻起，我就有了[写‘性史’]这种想法。这两个项目是孪生的。甚至在那个时候，我就想把性爱方面正常与病态的划分情况也弄清楚。”⑱

多年来，他一直在读书、翻档案、编资料，不声不响地做着他的研究。在完成《规训与惩罚》之后的几个月里，他专心致志地对他搜集的那些资料作了思考、分类和分析。到1975年春他去加利福尼亚讲学的时候，他的研究差不多已经结束了。他知道他想说些什么，而且他已经开始说了——各种有关文献的概括性分析，已完成了初稿。只有最后一步工作还有待于完成，这就是摘取他的历史学研究的各种成果，并通过某种“虚构的”文体将它们变成一个艺术品。⑲

但是，这最后一步恰恰是最关键的。因为福柯很早就怀有这样一个愿望：他的“性史”将不只是另一本书，而是马拉美说的那种“圣典”——一部关于“销魂状态”的作品，“在这种销魂状态中，我们能够得到片刻的永生，能够摆脱一切现实的东西，并使我们的迷念上升到创造的水平。”⑳

福柯这一愿望永远也无法实现了——而且似乎一点也实现不了了：因为他在死亡谷的顿悟体验已挫败了他原先的计划。

6月份，他回到巴黎，将他的厚厚一大叠“性史”草稿统统扔在了一边——那是几百页论述手淫、乱伦、歇斯底里、性变态和优生学的文章。㉑

他将这一堆已经完成的手稿置于不顾，着手写了一篇谈研究方法的短文，列了一些一般性原则（类似于一种反康德主义的“关于任何未来物理学的绪论”），进一步详述了他的尼采主义权力观，并用高度抽象的语言，描述了这种权力观同关于身体的思考之间的关联。

据达尼埃尔·德费尔的回忆，他已经放弃了要写一部纪念碑式的7卷本著作的最初计划。他给瓦德写信时也表达了同样的意思，说他的死亡谷之行已经使他几乎搁置了一切他以前写的有关性的东西。㉒

尽管在后来的几年里他还会装出在按计划进行的样子，事实上他已经另起炉灶了。

令福柯发生这一转变的地方，是旧金山。在那里，这位性史学家发现了有史以来最自由的性爱社区之一，不禁又惊又喜。也是在那里，在福柯去死亡谷悟道之前的一些日子里，他的加利福尼亚"奥德赛之旅"受到了第一次，也是最决定性的干扰。

旧金山在这些年已成为男同性恋者的圣地。在 1969—1973 年间，有大约 9000 人涌入了这座城市，到 1978 年之前又增加了两万人。这种大规模迁徙的起因是 1967 年的所谓"爱之夏"运动。那一年《时代》周刊曾宣扬说，该市的海特一爱希贝里聚居区是"嬉皮士运动生气勃勃的发祥地"，一下子把旧金山变成了一座反文化的乐园，全世界勇于背叛正统文化的人们纷纷来这里寻求自由性爱、优质"爱希德"和改变意识状态。大多数反文化的青年观光客都来去匆匆，入山不深；但滞留下来的那批人却改变了这座城市的社会风俗——乃至性的风俗。群居、乱交，在这里蔚然成风；多种形式的变态行为也在公开泛滥。该城市的一些小型的、但数量日益增长的男同性恋夜总会和公共浴室，便反映了这种新风气："狂欢室"破天荒地开始出现了。城市的政策也作了调整，以适应舆论的变化。1966 年以后，警察的袭击行动减少了；10 年之后，一切成年人之间双方同意的性行为，都在加利福尼亚正式合法化了。这时，男同性恋者向旧金山的迁徙已进入了高潮。卡斯特罗街、坡克街和福索姆街一带，涌现出许许多多新的男同性恋者聚居区。该城市与日俱增的男同性恋酒吧、俱乐部和公共浴室，为人们大规模地试验新的自我表现方式、新的放荡方式、新的毒品和性爱的混合方式、新的（常常极其富于想像力的）"肉体与快感"的结合方式，提供了便利。[23]

"旧金山是男同性恋者们梦幻成真的地方，"埃德蒙·怀特在 1980 年写道，当时该城市的色情冒险除了当事人的厌倦之外，已不受任何限制。"这个城市提出的问题是：我们究竟是真想实现这些特殊的梦呢，还是我们本该更喜欢其他一些梦？我们了解过这些梦将要我们付出的代价吗？这些梦会按一些生机勃勃、持续不断的方式，使我们变得不能适应日常生活事务——而这些方式我们曾预见过吗？或者我们关于日常生活的观念本身就应该变一变？"[24]

福柯一贯渴望改变自己日常生活的特征，故而当即以极大的热情，钻进了旧金山的男同性恋社区。据达尼埃尔·德费尔的回忆，他热爱该城市男同性恋者生活作风的开放性，极为欣赏他们那种毫无羞耻感的乐天派性格。"在美

国，"德费尔说，"他有可能经历各种以社交方式组织的体验。……他曾旅居过瑞典，那是一个'性解放'的国度……那里的人们谈论一切体验时都说着心理学的语言……。我想，加利福尼亚文化最受福柯赏识的地方，就在于这些体验是[某种]团体的体验，"而不是什么"演给个人看的心理剧"。㉕

但是，如果说福柯对他在旧金山第一次发现的这种团体赞叹不已的话，那么，对于这种团体最直率的成员们所喜欢采纳的各种政治策略，他却还有一种相当深刻的矛盾心理。就在他去死亡谷服用 LSD 后的第二天，在一次聚会上，一位年轻的同性恋者斗士来到他跟前，向福柯表示谢意，说他的思维方式(据西蒙・瓦德关于这段交谈的回忆)，"使同性恋者的解放之类的事情有了可能"。㉖

福柯谢绝了这一恭维。据瓦德回忆，福柯是这样回答的："'你这样说真让我高兴，但是说真的，我的作品同同性恋者的解放毫无干系。'"

"'你觉得解放以前的同性恋情况怎样？'"小伙子对福柯冷淡的回答毫不在意，又接着提问。

"'你可能不会相信，'"福柯答道，"'我实际上很喜欢解放前的同性恋生活。那时一切都是比较隐蔽的，像某种地下的兄弟情谊，很刺激，也有点危险。友谊有很多意义，它有很多信任的意味。我们互相保护，按一些秘密准则互相联系在一起。'"

"'那你现在怎么看同性恋者的解放呢？'"小伙子不禁有些纳闷。

"'我认为"同性恋者"这个词已经作废了，'"瓦德追忆福柯当时的回答。"'因为我们关于性的认识发生了变化。我们看到我们对快感的追求在很大程度上被一套强加给我们的词汇限制住了。人既不是这种人也不是那种人，既不是同性恋者也不是异性恋者。我们称之为性行为的东西有一个无限广阔的范围。……'"㉗

尽管福柯对这种争取假定的"性身份"合法化的抗议运动心存疑虑，但自"无产阶级左派"失败以来对福柯影响最大的政治运动，也许仍是在北美发展起来的"同性恋者的解放"。㉘

像法国的毛主义运动一样，美国这场争取同性恋者权利的运动也源于60年代末期的反叛事件。它是从一场暴乱开始的。1969年6月27日，纽约市的警察袭击并封闭了格林威治村的一个叫做"石墙酒店"的同性恋者酒吧。这种骚扰在当时是很常见的，但这一天纽约市同性恋者团体的反应却非同寻常。有些主顾当场拒捕，围观者也愤愤不平起来。砖块和酒瓶开始横飞。在事情完全平息之前，酒吧已被烧塌，而愤怒的同性恋者群众则同警察们一直战斗到深夜。

第二天，格林威治村各建筑物的外墙上喷满了"**同性恋者权力**"(GAY POWER)的标语。这显然是向非裔美国人斗士们主张的"黑人权力"学来的。就在这几个星期里，同性恋者行动主义分子们建立了一个新组织，叫做"同性恋者解放阵线"(Gay liberation Front，简称GLF)。

"我们，革命的男女同性恋者，认为只有废除全部现存社会制度才能实现所有人的彻底解放，决定组成这一团体，""同性恋者解放阵线"的成立宣言宣称。"我们反对社会强行规定个人的性角色和我们的天性的任何企图。"[29]

"石墙暴乱"的消息迅速传到大西洋彼岸。1971年3月，一小帮法国极左派宣布了"革命行动同性恋阵线"(Front Homosexual d'Action Révolutionnaire，简称FHAR)的成立。很明显，这是美国同性恋解放的一个翻版。是年6月27日，"FHAR"为向其北美的榜样表示敬意，在石墙暴乱两周年之际举行了法国的"同性恋自尊节"(Gay Pride Day)庆祝活动。尽管"FHAR"是个小规模的组织，而且相当短命，但它却将法国的同性恋问题政治化了——这在一个至今仍重视pudeur(羞耻)或"体面"的国度(尤其是在涉及个人事务的时候)，是一个不小的成就。[30]

像美国的那个同性恋组织一样，"FHAR"也自诩是一个受批判社会压迫的全球风潮鼓舞的革命组织。该团体的首席理论家，是一位名叫居伊·霍冈根(Guy Hocquenghem)的很有天赋的青年哲学家。他是1968年5月的老斗士，也是一位福柯和德勒兹式的铁杆尼采派。在他的《同性恋欲望》(*Homosexual Desire*，1972)一书里，霍冈根在借了德勒兹和加塔利《反俄狄浦斯》(*Anti-Oedipus*)中的许多思想的基础上，建立了自己的理论框架，认为：尽管欲望本身是无定形、无性别的，但在现代的压迫环境下发展起来的"同性恋欲望"却别具一格，很奇怪地保持着比"异性恋欲望"更高程度的自由和流动性。同性恋者一旦摆脱了负罪感的困扰，就可以自由地(这一点异性恋者就办不到)用"不受规则或法

律约束的各个器官的'通电'来作试验(这是霍冈根的德勒兹隐语)"。现代社会强加于其所有成员的角色和性身份,可能由这种试验而引起激烈的争议。[31]

这种情感,在这个范围内还是和福柯的信念及脾性相符的。但令他感到难以接受的,也许是这种同性恋解放运动最重要的策略,即行动主义者们所说的"走出来"(coming out)。

起初,这个短语只有一个意思,即指一个人坦率地向自己和向同性恋朋友们承认自己是同性恋。但同性恋解放运动,却将曾经是一种谨慎的、极不正式的过程,变成了一种政治化了的公开承认仪式。大胆地宣布自己是同性恋,实际上就是惊人地否定了那种认为人的性是可耻的或病态的观点;就是藐视社会禁忌,证明一个人具有信念的勇气,哪怕为此失去朋友、家庭支持甚至工作也在所不惜;就是穿过一条临界线,将一切希望寄托在一场公开抗议运动的成功之上。同性恋行动主义分子们希望穿过这一界线,既表明自己已经消除了自怨自艾的心理,又表明他们对一个压迫人的社会制度的抗议。如同性恋解放阵线的一条标语这样劝导人们:"**走出来,争自由!立即走出来!……赶在关门之前走出小屋!**"[32]

在福柯看来,这一策略的毛病是显见的,这就是:它主张人人都有一个多少固定了的性身份,而且这种性身份是应当公开承认的。这种主张早就被福柯否定了。他在1982年一次和同性恋行动主义分子的会谈中指出:"我们和我们自己的关系,不是认同的关系,而应该是变异的关系、创造的关系、革新的关系。保持同一,实在令人腻烦。"[33]

与此同时,福柯很担心自己在大众心中留下这样一种印象,好像他同自己是其中一分子的同性恋亚文化关系过密。这是可以理解的。正如列奥·柏萨尼(他也许是福柯在柏克利的最要好的朋友)所说的,福柯不希望自己的书"被认为只是谈论少数可能与世隔绝的人的作品"。[34]

"有一件事对福柯触动很大,"柏萨尼回忆道。"我记得他在柏克利讲学时,有一次来了一个青年学生,他来听课的目的,显然只是为了问他一个问题:他为什么不多谈谈同性恋的解放?这事使他深受触动。因为那孩子非常认真,他显然是福柯的一个崇拜者,同时他又很气愤。"[35]

"在说与不说'我是同性恋'这句话之间,存在着一种非常含糊不明的辩证法,"福柯在1982年的一次会谈中说道,话语中一点也不掩饰他对坚持要人们

表态的做法的愤怒。"这是对于一种权利的必要的肯定,但同时也是对一种樊笼、一种陷阱的肯定。终有一天,'你是同性恋吗?'这个问题,将显得如同'你是个独身吗?'这个问题一样自然。"㉟

由于这个问题很难避开,福柯临时想出了一种在公开场合下处理同性恋问题的策略——一种很能反映他的个性特点的复杂策略:一方面,他在法国审慎然而坚定地支持 FHAR 的行动主义者;另一方面他也开始就同性恋者的合法地位,以及更一般的刑法问题,发表愈来愈大胆的言论。

1978 年,在法国政府刑法改革委员会征求了他的意见后不久,福柯便同居伊·霍冈根一道,对法国刑法有关同性恋行为的条款展开尖锐的批评。像霍冈根一样,福柯敦促政府确定统一的性承诺年龄(自 1942 年起,法国关于同性恋的承诺年龄一直是 21 岁,而对异性恋的承诺年龄则一直是 19 岁)。福柯和霍冈根还主张从根本上放宽有关成人和儿童之间性关系的法律限制。实际上,他们两人原则上都反对透过法律强行规定任何承诺年龄。1978 年,他俩共同发表了一次广播谈话。其间,霍冈根挖苦道,"要划杠杠是很难的",尤其是"情况可能是,某个小孩由于其性特征,可能需要某个成人"。㊲

在这些月份中的另一次会谈里,福柯走得更远。他主张废除一切管制性行为的刑罚——甚至包括对强奸的刑罚。他解释说:"我认为从原则上可以说,性在任何情况下都不应该受任何一种立法的制约。……如果我们惩罚强奸,那只是因为我们应当惩罚肉体暴力。并且要讲明,强奸不过是一种侵犯行为:从原则上看,在用拳头打击某人的面部和用阴茎插入某人的阴部之间,并无任何区别。"㊳

福柯这些别出心裁的言论当然是大有争议的(肯定会有人认为他的这些话不是淫秽的,就是荒谬的,或两者兼有),但他的勇气却无可置疑。如此开诚布公地道出他心中最深层的信念的逻辑意蕴,说明他想提出一些通常被认为是谈不得的话题,要探索那些已使他的不少崇拜者深感不舒服的可行方式。与此同时,他已直言不讳地公开表示,他拥护"争取妇女解放和男女同性恋解放的各项运动"。㊴

不过,只是在 1978 年以后,在北美和法国的同性恋行动主义分子的催迫下,福柯才开始(通常是在同发行量有限的同性恋报刊记者的谈话中)直接对同性恋团体的文化和政治发表评论。可是,一旦大胆地谈论起这些问题,他实际

上就在“走出来”了——虽然可能有些姗姗来迟，但却也是决定性的。

福柯第一批专门为同性恋报刊发表的谈话，是由一位名叫让·勒比杜的青年行动主义者兼刊物主编开始的。他于1979年在法国创办了一份新的同性恋杂志，名叫《盖皮耶》(*Gai Pied*)。前一年，他看到福柯公开批评法国刑法中惩罚鸡奸的条款，印象很深，曾找过哲学家征求意见并寻求帮助。作为1968年5月风潮和FHAR的老斗士，勒比杜曾以公开宣布的“同性恋”候选人的身份，和居伊·霍冈根一起参加过1977年的议员竞选（两人均被击败）。像霍冈根一样，他也致力于按美国的榜样提倡法国的同性恋解放运动。[40]

“福柯和我常常讨论他关于‘走出来’这个提法的意见，”勒比杜回忆道。“这些个人的保留意见从未妨碍福柯为争取同性恋权利而战斗”，或妨碍福柯帮助勒比杜创办《盖皮耶》。这个杂志的名字实际上就是福柯的贡献之一（“Gai Pied”，直译即“快乐的脚”，是“guêpier”即“胡蜂巢”的谐音词，也暗含有俚语说的“*prendre son pied*”——“达到性高潮”的意思）。[41]

《盖皮耶》的创刊号上登载有福柯的一篇短文。1981年，该杂志发表了一篇较长的访谈录，标题写的是“和一位50岁的读者的谈话”——若不是记者在文章的结尾用心深远地说了一句“谢谢你，米歇尔·福柯”，这位“读者”的姓名恐怕就没有人知道了。[42]

在这篇访谈录里，福柯（实际上是平生第一次）公开而详尽地谈论了他建立“一种同性恋生活方式”的宿愿。正像他在公开场合下始终一贯地主张的那样，他坚决反对把“同性恋问题归结为‘我是谁？我的欲望的秘密是什么？’这样的问题”，而认为最好是这样来提出问题：“‘通过同性恋，可以建立、发明、增殖、调整哪些关系？’”他指出，同性恋“不是一种欲望形式，而是某种可欲的东西。所以我们必须坚定不移地**成为**同性恋者”。[43]

在福柯看来，尼采意义上“成为自己”的过程所特有的“对某种生活方式的探求”，需要一种非同寻常的“同性恋苦行”(homosexual ascesis)。“禁欲主义是一种对快乐的弃绝行为，名声很坏，”他解释道。“但苦行却是另一种东西：它是人自己对自己承担的工作，目的是使自己被改变，或使这一自我显现出来——很幸运，这事永远不会发生。”[44]

福柯对这极端迂曲复杂、自我注销的陈述[它同时既肯定了作为一种有关存在的“作品”(该作品是通过对“肉体和快感”的探索来获得的)而出现的、可证明为同一的“自我”的可能性,又否定了这种“自我”的似真性],展开了一番论述。他说,他的兴趣在于让“同性恋文化”“为多形的、各种各样的、作过个别调整的关系”锻造“工具”;“但不要提出方案和建议,这个想法是危险的”。不同的个人、不同的民族文化之间的差别必须得到尊重:“拥有一种适合我们自己[法国]国情和那种美国人称为‘走出来’的渴望的独创性,是必要的”;所谓“走出来”,是一种英文的表达法,“其意思是坦诚直率、感情外露”。[45]

“必须深入挖掘,”他总结道——暗指着他自己关于性史的“考古式”研讨,“以表明事物从历史上看都是偶然的,都是出于这样那样可以理解但并非必然的原因。”不过,洞悉历史虽然极其重要,但仅做到这一点还是不够的:“思考存在的东西远不同于探索全部可能的空间。‘我们可以做什么游戏,我们怎样才能发明一种游戏?’——让我们由这种问题,来提出一个真正不容置疑的难题吧。”[46]

这篇专访录,像后来的各篇一样,之所以值得注意,原因之一就是它的非同寻常的抽象性。正如列奥·柏萨尼在福柯死后写的一篇文章中所指出的那样,这位哲学家在公开谈论同性恋问题时所使用的雄辩术是“挑战性的、令人恼火的,然而,尽管其意向很激进,却又是令人宽慰的”,尤其是它规避了争议中的肉体实践问题。柏萨尼说,正是这种语言上的抽象性,产生了一种“反常的”效果,即把“我们的注意力从肉体(从肉体所从事的行为,从肉体所加于并乞求的痛苦)引开了”。在柏萨尼看来,福柯这种极不切实际的语言,他对重新发明肉体及其快感这个观点的反复宣扬,简直就是在否定他自己对性爱问题的那种坚持不懈的关注,以至于模糊了“自我丧失、自我堕落问题的那种令人恐怖的魅力”(柏萨尼在他的文章中的提法)。[47]

的确,正如柏萨尼的评论所暗示的那样,最令福柯难以启齿的话题,也许既非同性恋本身,也非身体本身,而是他正以全部精力进行的关于施虐受虐淫性行为的研究。

实际上,他现在已比以往任何时候都能更公开地进行这方面的探索了。由

于同性恋解放运动,以及各种备受诋毁的性行为在纽约、芝加哥、洛杉矶和旧金山的同性恋社区中,成为各种肆无忌惮的亚文化的兴趣中心。而且自1975年第一次旅居加利福尼亚以来,福柯就从未掩饰过他对弗索姆街(那正是旧金山的蒸蒸日上的"皮革"场的中心)的许多奇异乐趣的迷恋。[48]

到1975年,"皮革"(leather)一词在美国同性恋社区中,已成为指称从事施虐受虐淫性行为(或"S/M")的个人的一种代号(它与服装有关,因为这些人多穿皮夹克;同时又是语言上的一种速记符号)。像其所代表的性行为一样,这种亚文化的社会风气也是粗鲁、强悍和火热的。每当太阳落山的时候,旧金山弗索姆街一带灯光昏暗的货栈区便人头攒动。许多人骑着摩托车,穿着蓝色牛仔裤和黑色皮夹克,装出1954年马龙·白兰度(Marlon Brando)导演的影片《飞车党》(*The Wild One*)中的流氓恶棍模样。许多人的裤子后袋里都仔细地塞着有颜色标记的手绢,以表明自己喜欢承担的性角色——比如,左边口袋塞手绢表示此人是"施虐狂"或"顶子",右边口袋里塞手绢则表示此人是"受虐狂"或"底子";蓝色,是要按老式方法来;黑色,则是要求真正施虐狂式的性交。这还只是开始。这样标志出各自的爱好之后,人们便涌入各酒吧和浴室。这些酒吧和浴室的名字也怪里怪气:有的叫"兵营",有的叫"班房",还有叫"新兵训练所"的,不一而足。每个地方都提供多少有点不同的氛围,激发出形形色色的"环境幻觉",其中许多模仿着过去对同性恋者有危险的环境。"杂物室"被改建成卫生间。各种各样的迷宫,使游戏者得以在黑暗角落安全地重演秘密幽会。颇受欢迎的城堡主楼里,皮鞭、锁链和牢房随处可见,为"性歹徒"及其施行惩罚的"主人"安排了监狱式的舒适居所。受虐狂可以享受一大套受虐的方式,从孤身禁闭在棺材中直到在十字架上当众受辱。依靠这种俱乐部,人们可以品味"奴役幻想"——或以最直接的方式体验"自选的"肉体"折磨"。[49]

埃德蒙·怀特在《欲望国度》(*States of Desire*)一书(这是他在游历了"同性恋的新美洲"后,用漫不经心的笔调写的一部游记)中,在谈到弗索姆聚居区的情况时曾写道:"我多次参观过这个地区。在'黑与蓝'酒吧,顾客们真粗鲁,一个个直接抓着酒瓶大喝佩利酒,酒吧招待则在一边往瓶里挤柠檬汁。酒吧大厅里,台球桌的上方,悬挂着一辆前轱辘高翘起的摩托车。许多灯光在天棚上闪烁,像是满天星斗。在一张老式的工作台,一个擦皮鞋的又刷又拍地正干得起劲,而头戴便帽、乜斜眼睛的施虐淫者也可以从这里物色他的对象。大厅外,用

篱笆隔出了两个小院,一个用作摩托车停车场,另一个设有一只露天浴盆,一位‘水迷’(undinist)可以光着身子坐在那里,在众‘人泉’撒射出的‘水’中嬉戏。”㊿

其他地方更阴森恐怖,这些地方没有集体的温暖,或者说没有友好狂欢的马戏团气氛,而只有一个个供群交使用的房间,其两侧是将一个个小寝室串起来的迷宫似的过道,小寝室的门一律半开着。订用这些寝室的人都不留姓名,他们默默地待在里面,等待着“接触陌生的肉体”。

福柯并非同性恋的初试者。但弗索姆街这阵势,他毕竟从未见过。

1975 年他来加利福尼亚的时候,起先是租柏克利的一个学生套房住。但不久,他就搬到了海湾对岸一个离弗索姆街不远的房间里,并在柏克利的一位同事(他也深深卷入了 S/M 活动)的帮助下,置办了一套“皮革”行头(一件黑皮夹克、一条皮护腿套裤、一顶带沿的黑皮帽,此外,还有许多性游戏所需要的玩具:有阴茎环、乳头夹和手铐,有头罩、口罩、眼罩,有各种鞭子和板子,等等)。

在法国,S/M 活动长期以来在很大程度上都是偷偷摸摸的、阴郁的、专业化的,是一种老式的“艰苦行当”——如到勒阿弗尔的码头上旅行一趟,回来时被揍得鼻青脸肿。而旧金山“皮革”场中那肆无忌惮、如火如荼的群交生活,已使 S/M 活动发展到无以复加的程度。[51]

在驱车去死亡谷的途中,西蒙·瓦德曾问福柯是否去过弗索姆街。“‘当然去过,’”福柯眉飞色舞地回答道。——连“皮革”快乐那座最下流的宫殿,那臭名昭彰的“兵营”也去过?——“‘去过!’”福柯回答:“‘多么粗鲁的地方啊!我还从未见过在公共酒吧里这样当众搞性活动的呢。’”另一些地方就更令他吃惊了:“一天晚上,我在澡堂遇着一个迷人的小伙子,他告诉我说,他和许多人一个礼拜要下好几次澡堂,经常使用‘阿波斯’(uppers)和‘阿米耳’(amyl)。”[“阿波斯”,安非他命,可以刺激神经系统,引起体力旺盛、大脑反应敏锐的感觉。“阿米耳”即戊烷基亚硝酸盐,或称“炮波斯”(poppers),是这个时期同性恋场所使用最普遍的药物]。据一位专家关于此药引起的感觉的描述:“吸用此药后,人马上就能忍受平常忍受不了的痛苦,而该药所引起的眩晕感在经受了一些‘打击’之后,能在大约一个多小时的时间内产生一种令人愉快的、炽烈的内心温暖感。”[52]

“‘这样一种生活方式,’”福柯不胜惊讶地对瓦德说,“‘我觉得太奇怪了,简直匪夷所思。这些人漫不经心地过着性爱和吸毒的生活。实在不可思议!法

国就找不到这样的地方。'"[53]

福柯还觉得这个场景具有不可抗拒的魅力。

"他的迷恋中有某种非同凡响的东西,"列奥·柏萨尼回忆道。"我是说,这个场景虽是有趣,但还不至于有趣到那种程度!"[54]

福柯兴致勃勃地投入了"皮革"场中的每一项活动,仿佛被那种放纵的景观激动得不能自已。这使柏萨尼同许多其他人一样,深感惊讶。"我觉得他表现出了某种欧洲人特有的趣味,即总是想把某些事物理想化或审美化,"柏萨尼说。"我发觉我对这些事情并不一概赞成,认为我常常显得过于理性。我的确如此,比如对毒品,我就从无兴趣。所以我们没有谈这方面的问题。"

"同时,他是为数不多的一类法国知识分子之一。他来到美国时似乎能够睁开眼睛观察美国社会。而他睁开眼睛所看到的,都是整个加利福尼亚和旧金山的同性恋场景,还有毒品。所有这些,在他的心目中都具有某种意义。这不仅仅是个痛痛快快玩一玩的问题。你知道,那里有许多法国人来来去去。他们不过是一群坏孩子,最后回家了,这一经历没有产生任何意义。而福柯就不是这样。这些全都是重要的体验:他的肉体生活对于他的精神生活具有重大意义。"[55]

福柯要过好几年才会公开谈论 S/M。他的缄默一点也不奇怪。如同乱伦和少男恋(boy love)一样,施虐受虐淫在当时仍是最广泛地受到社会谴责的之一。尽管它本身在美国并非不合法,但也有一些法律,如那些限制卖淫和"猥亵行为"的法律,以及突袭式的取缔行为,仍常常被用来迫害 S/M 团体的成员。(一个人不可能正当地赞成"突袭"。)[56]

福柯最终还是公开讨论了 S/M 问题。这进一步证明了他具有非凡的勇气。他在 1979 年以后发表的几次谈话中,顺便谈到了这一话题,并且在和同性恋行动分子的两次重要会谈中详细地讨论了 S/M。第一次会谈是 1978 年由让·勒比杜在巴黎安排的,第二次则是在加拿大多伦多举行的和鲍勃·加拉赫(Bob Gallagher)及安德鲁·威尔逊(Andrew Wilson)的会谈。[57]

同勒比杜的会谈是福柯帮助这位青年创办《盖皮耶》杂志时得出的一个副产品。为了应付政府的书报检查,福柯答应在创刊号写一篇重点文章。两人商

量了一下,决定最好弄一篇专访。但是,一旦落实到行动上,福柯关于是否值得公开谈论这种问题的矛盾心理就露了出来。他撤回了专访录,另写了一篇谈论同性恋和自杀的短文,而且写得颇有些言不由衷。1978 年的那篇同勒比杜会谈的文章始终没有在《盖皮耶》上刊出。然而,经福柯应允,这篇文章还是在 4 年后问世了,不过那是在荷兰用荷兰文发表的。[直到福柯逝世后,勒比杜才在一份短命的同性恋刊物《麦克》(*Mec*)上,发表了该专访录的法文原稿。][58]

同加拉赫和威尔逊的会谈是由福柯同加拉赫的友谊引起的。1982 年,他赴多伦多为多伦多大学生办的一个夏季符号学短训班授课,在那里认识了前来参加他的讨论班的加拉赫。加拉赫当时是个研究生,正在撰写关于福柯权力理论的学位论文。他同时也是 S/M 活动的行家里手,而且是一个同性恋行动主义积极分子,同英美同性恋知识界的一些重要人物过从甚密。他应福柯的请求,把他带到了多伦多的"皮革"场。(由于加拉赫总是公开地穿着他那身皮革服,所以福柯不难看出他是这种亚文化的一分子。)6 月 27 日,福柯同加拉赫一道参加了多伦多的"同性恋自尊节"游行。随后不久,他就同意接受作为同性恋杂志《国民》(*Body Politic*)记者的加拉赫及其同事安德鲁·威尔逊的专访,谈谈同性恋的各种问题。福柯后来按照他的习惯,对专访录进行了仔细地编辑加工,删去了一些他感到"论战性太强"的有关 S/M 内容。美国激进的同性恋季刊《社会评论》(*Social Review*)因此讥之"毫无意思"。但这篇专访录最后还是被北美同性恋周刊《倡导者》(*Advocate*)转载了。[59]

"这一性实践运动,我认为,同揭示或认识深藏于我们无意识之中的 S/M 倾向的工作毫无关系,"福柯告诉加拉赫和威尔逊道。"我觉得 S/M 的内容比这要丰富得多:它是各种新的行乐方式的真正的创造。"透过 S/M 活动,人们"正在用他们的肉体的一些非性器官的部分,即透过对肉体的色情化,发明各种新的行乐方式。我认为这是一种创造,一项创造性的事业,其主要特征之一,我想可以称之为'快感的非性化'。那种认为肉体快感永远应当来自性快感的观点,以及那种认为性快感是我们所有可能获得的快感的根据的观点,我认为实在是大谬不然。"[60]

在这个场合下,福柯赞扬了麻醉剂,说它们"可以产生非常强烈的快感";他也赞扬了 S/M 的戏剧性方式,说它使游戏者们得以在许多不同的场景里扮演各种各样的角色;他还赞扬了公共浴室,说这一设施为人们"接触陌生人的肉

体"提供了便利。[61]

"S/M 游戏非常有趣,"福柯对加拉赫和威尔逊说,"因为它是一种策略性关系,而且总是流动不居的。当然,有各种各样的角色。但众所周知,这些角色是可以反转的——在开始时当奴隶的人,结束时变成了主人,而在开始时当主人的人,在结束时却变成了奴隶。再说,即使各种角色被固定下来了,你们很清楚,这始终只是一场游戏:不是发生了犯规,就是达成了明确的共识或默契,这使他们注意到某些界限。"在这种游戏里,借用福柯"性史"里一句玄奥的话来说,"快感和权力不全互相抵消或互相争斗;它们会互相寻求、互相交搭、互相强化。它们是由刺激、激励的复杂机制和欲望联结在一起的。"[62]

对比之下,公共浴室里展开的"游戏"完全不同——那是不可预测的、匿名的、随意的。福柯对勒比杜说:"我认为,性可以像在公共浴室里那样发生作用,这一点从政治上看是重要的。你在那里与人会面时,彼此都只是一具肉体,一具供相互结合、产生快感的肉体。你不再被囚禁在你自己的面目、自己的过去、自己的身份里了。"

"遗憾的是,在异性恋那里还不存在这种色情体验场所,"福柯接着说(他的"色情体验场所"指的是不受限制的、匿名的偶然相遇),"因为,你想,如果人们有权力在白天或夜间的任何一个时刻,进入一个备有一切可以想像的舒适条件和行乐方式的地方,在那里同一具既看得见摸得着、又飘忽不定的肉体相遇——这该是多么奇妙呵!在这个场合下,存在着一种特殊的可能性,就是说,人们可以在这里",通过"一种足够长久的'潜入水下'的行动,以便彻底忘却那种常常在满足了性要求后仍能感到的欲望和苦恼",来证实一种"无身份",并由此"使自己失去主体、摆脱压抑"和"失去性欲"。[63]

但是关键(福柯对勒比杜以及加拉赫和威尔逊都这样解释过),还是 S/M 那深不可测的"炼金术",以及那些人们通过使用 S/M 的各种工具和技巧,可以对肉体施加影响、并将痛苦变成快感的方法。

在公开会谈中,福柯很少谈到那些令他感兴趣的独特的色情实践。不过幸而我们有像吉约夫·梅因斯(Geoff Mains)的《城市土著》(*Urban Aboriginals*)那样的为该亚文化作辩解的书,有像埃德蒙·怀特《欲望国度》那样的轻松活泼的

游记，尤其是有拉瑞·汤申德（Larry Townshend）的《皮革人手册》（*The Leatherman's Handbook*——这是最流行的同性恋手册），这些书详尽解说了这些色情实践，对我们大有助益。[64]

据汤申德在他1972年出版的先驱性入门书里所下的定义，S/M包括有如下六个方面的内容："(1)一种统治与服从的关系。(2)使双方都感到快乐的痛苦的施予与接受。(3)对合作者一方或双方发生影响的幻想和(或)由一方或双方扮演的角色。(4)由一方有意识地压低对方的身份(侮辱)。(5)加入某种物恋的成分。(6)进行一种或多种仪式化的交互作用(捆绑、鞭打，等等)。"[65]

尽管像捆绑、鞭打这一类广泛使用的S/M技巧都相当温和，汤申德所列出的"仪式化交互作用"清单中的"等等"，却包括了一大套骇人的做法：堵口、穿刺、切割、悬吊、电击、拉肢拷打、监禁、火烙、蒙眼、做成木乃伊、在人身上大小便、刮毛、火烧、绑上十字架、悬挂、钳夹、憋气和拳交。[66]

有如下四点值得记住。第一，尽管70年代中期弗索姆街的同性恋几乎全是男人，S/M却并不只是男同性恋者或男人所热衷的行当。虽然50年代初第一批S/M酒吧和澡堂大都是为同性恋开的，但那时也像现在一样，已经有了相当大规模、十分盛行的异性恋S/M地下活动。这些地下活动主要是透过一些非正式的网络和私人关系组织起来的。一位名叫盖伊尔·鲁宾的专家认为，从事S/M活动的异性恋比同性恋要多得多。这应该说是不足为奇的。毕竟，从一个层面上看，在大多数、也许是一切人类关系中，都暗暗地活动着各种施虐淫的或受虐淫的幻想，而S/M活动只不过是将这些幻想公开表现出来罢了。"正如我们大多数正常人都有忧郁症和妄想狂一样，"美国精神分析学家罗伯特·斯托勒(Robert J. Stoller)说，"施虐受虐淫的精神状态也同样存在。只不过施虐受虐淫只是一个名词，不是一个分子。"[67]

第二，S/M作为一种有组织的亚文化，是建立在信任基础之上的。诚如埃德蒙·怀特所言，"开始和结束一场性活动的自由，差不多是每一个S/M契约的组成部分。"这一契约的存在本身就应该加以强调：像70年代中期弗索姆街所通行的那样，S/M是经过双方同意的。这些施虐受虐淫者喜欢能够老练地做"不出格"的游戏的伙伴。所谓"不出格"，就是说，知道正好在什么时候伸展那种"苦中乐"的范域，而且能做到见好就收。[68]

第三，S/M的狂热爱好者们并非外行们常常想像成的那种新纳粹暴徒。从

整体上看,他们都像一般人一样温和而守规矩。正像怀特所说(以及最好的精神病学研究所证实)的那样:“他们的性生活似乎把正常人的肮脏欲念宣泄殆尽了,以至于完事之后他们都成了相当宽厚的人。”[69]

第四,许多 S/M 活动使用的大型木偶戏道具(如手铐和鞭子等等),都仅仅只是道具。绝大部分 S/M 活动都不会发生真正的残酷行为或肉体暴力。“经过双方同意的施虐受虐淫者们并不互相虐待、侮辱或折磨,”罗伯特·斯托勒(他是少有的几位认认真真地对有组织的 S/M 亚文化作过经验研究的精神病学家之一)写道:“他们只是互相挑逗,然后互相满足。”透过按照许多耻辱的、卑鄙的脚本来使用各种折磨的道具,演员们可以品味到有关残酷、孤弱可怜和大难临头的幻想。如斯托勒所言,“施虐受虐淫的艺术就在于它的戏剧效果:即它对于伤害、对于严重危险的惟妙惟肖的模拟。”[70]

这种“伤害模拟”是在受控的条件下自愿地为 S/M 行为者所进行的。它似乎也能在一定程度上说明 S/M 何以那样诱人。透过那些富于想像力的脚本(它们使许多 S/M 活动有了一定的格式和统一性),“顶子”和“底子”都能有意地重演各种统治和堕落的幻想,否则这些幻想的体验就会是非情愿的。“这种重演可以降低不安的心情,无论人们扮演的是主人还是奴隶,”怀特评论道。“人们感到轻松,并不是因为人们承担的特定角色,而是因为这出戏是一种人们已经开始但又可以随时终止的事情。”[71]

但这并不是说,S/M 纯属戏剧。事实并非如此。因为它的某些技巧,可以被最大胆的实践者用来制造强烈的“受虐—快感”,引起毁灭的感觉。

据汤申德讲,S/M 活动“最常见、几乎普遍使用的做法”是“捆绑”——扮演“受虐淫者”(或“底子”)的伙伴被捆作一团,扔在地上,戴上手铐,蒙上眼睛,可能还被施以“轻微的鞭笞”,作为一道“开胃菜。”[72]

由此开始,游戏者可以继续使用一些更专门化的技巧,利用“皮革人”行当的各种工具。对于那些“愿意被提醒注意自己地位的”死心塌地的受虐淫者,可以给他戴上“里边有刺的皮制阴茎环”(勃起时刺会扎进肉里)。还有一种类似的工具,即“非常时兴的‘英吉利笼套’”,用皮革和金属环制成,可以被用作“折磨生殖器的一种适中的手段”(在环上悬挂重物,可拉住睾丸)。[73]

在“乳头折磨”方面,游戏者们使用夹子、伸张器和挽套,“有时还系上重物”,有时将乳头夹同生殖器夹连在一起。夹子上有可调的螺丝钉,旋转它可使

夹子越夹越紧，直至获得恰到好处的疼痛感。“如果一切顺利的话，捏弄乳头能使人产生奇妙的感觉”，吉约夫·梅因斯在《城市土著》中解释说。“各种痛苦都会变成销魂的快乐。一根根针从皮肉中穿过，滚烫的蜡烛油滴在鳄嘴夹上，肌肉或相关组织承受着极其古怪的压力。痛苦和快感之间的边界已被穿越。”⑭

拳交(fist-fucking)(轻轻地将一个人的手和小臂塞入另一人的肛门)也能产生类似效果。按一位专家的话来说，这是一种肉体杂技表演，需要“人体中最神经质、最坚实有力的肌肉”。整个过程是一套冗长的、精心安排的仪式，先进行灌洗和修剪指甲，然后缓慢地、逐渐地将涂有大量润滑油的指头、手和臂塞进去。“进完之后，”梅因斯写道，“再进行内部按摩，并辅以进退动作，这会引起一阵阵强烈的欣快感。”⑮

拳交是在70年代同性恋亚文化的高潮时期首次时兴起来的，是一个新鲜事物，一种无论萨德还是萨赫尔一马索赫都不曾想到过的做法。它像其他一些S/M技巧一样，在许多人看来都只是一种准备性动作，它产生的快感不会引起性欲高潮。“肉体感觉太强烈，以至于都近乎无性化了，”——拉瑞·汤申德解释说，“在这种活动中，大多数情况下双方都不会出现勃起。”梅因斯也写道：“许多参与者对性高潮并不感兴趣。它主要是与两人之间的一种精神空间有关的行为。”⑯

类似的只能产生心理刺激而不能产生性快感的活动，还有很多。而且这些活动更加不同寻常，能产生厉害得多的肉欲“痛苦”。(据斯托勒说，在指定S/M活动时，人们会感到“一种词汇的贫乏：可用以形容那些痛苦感觉的词汇太少了”。)⑰

例如，在一种“悬挂”活动中，受虐淫者被蒙着眼睛吊在一个皮套上，并挨着鞭笞。这时他从“心底里”产生出“一种彻底的孤弱无助的感觉”，据汤申德的描绘，“然而同时，他看上去又快乐得几乎要飞起来。”⑱

“绑上十字架”的作法有所不同。选择“殉难者”角色的一方，让对方将自己的手腕和脚踝缚在木制十字架上，“以便让乳头和(或)阴茎及睾丸受到充分的捏弄。”⑲

而在模拟“医疗”的活动中，“医生”则会将他的“病人”平放在手术台上，并用柳叶刀剃他的“乳头、阴茎表皮”或阴囊。“这当然很疼，”汤申德评论道，“有时还要出一点血，但真正的感觉是精神上的。”⑳

汤申德甚至宣称他目击过一次“阉割”活动：受害者的睾丸被割了下来，并被放在他的嘴里呆了一小段时间。有人怀疑这纯粹是幻觉，它和S/M活动的主流肯定没有关系。汤申德自己在谈过这件事之后，也赶紧补充道：那些为数不多的耽迷于阉割幻想的人，一般都更愿意用较安全的方法来表演这种幻想，如穿刺阴茎；用夹子和重物来“折磨”睾丸；或更大胆一些——用钉子穿过表皮将阴茎钉在木板上。[81]

在20世纪70年代旧金山S/M活动的盛期，这些“剧烈的痛苦幻觉”还常常透过麻醉剂的使用而得到加强。最常用的麻醉剂有戊烷基亚硝酸盐、LSD和MDA。“阿米耳”或“炮波斯”，可用来减轻痛苦；LSD可以强化心理情节剧和生理痛苦的分裂性效果；而MDA，其基本成分也是安非他命，有一种温和的致幻功效，能产生“一种温柔、神入甚至愉快的感觉”。[82]

在这一亚文化的外层范域中，活动着一些最无所畏惧的游戏者。他们试验着各种别出心裁的脚本、不断变化的“场景”，以及捆缚、毒品和强烈肉体痛苦的各种新组合，由此出现了一些不同的意识状态。

吉约夫·梅因斯对这些感觉作了一番描述。他说，“在被捆缚的状态下，一个人可以更好地了解他自己肉体的构造图”，以及他的心态结构。“在动弹不得的情形下，梦幻、记忆和渴望的心态，同我们时时刻刻透过感觉来记录的世界，呈现出新的平衡状态。”而在受到“折磨”的感觉下，肉体则潜入“快感—痛苦”状态中，它的“构造图”也通过将这具有机体带“向它的已知边界和该边界之外”的各种技巧和工具，而被抹消和得到重画。[83]

正如罗伯特·斯托勒所睿智地指出的那样，在这种边界区域，我们会感到脑子里一片空白：“有些问题我们甚至不知道怎样去问。”斯托勒还指出，梅因斯和其他精通S/M之道的人们所描绘的那种狂喜体验，和下列这些人所谈到的种种狂喜十分相似：如“毒品文化哲学家们”；“其他一些社会和宗教（那里的人们常常使用麻醉剂、肉体痛苦、饥饿以及其他种种手段来改变意识）”的理论家们；有过濒死的外科手术及其他肉体病痛体验的人，快要淹死的人，以及一些曾用某种方式自杀但偶然没有成功的人等。也许正如吉约夫·梅因斯所推测的那样，某些由S/M活动所产生的强烈痛苦，像由其他一些形式的肉体磨难所产生的痛苦一样，能够激发一个人的内生安神素（endogenous opioids），从而阻止痛苦的传播，实际上将痛苦转变成一种快乐，使人陷入一种自我施与的麻醉恍惚

状态。不管生理、心理和文化诸因素的结合会使什么发生作用，我们能同意的只是斯托勒的这一结论："极端磨难的体验使我们注意到人类行为的一个新的领域，这一新领域已远远超越了变态施虐受虐淫者的奇风异俗。"[84]

福柯不大公开谈论S/M活动的特殊工具和做法。不过，他的论述均能说明这一点，即这许多种"极限体验"对他来说具有深刻的哲学意义。

他在1978年曾这样告诉让·勒比杜："像拳交这样的肉体实践，就是那种我们可以称之为'非男性化'或'非性化'的实践。它们事实上是**快感的令人惊奇的证伪**(falsifications)，是人们借助于一些工具、符号、象征物或'炮波斯'和MDA一类麻醉品来获得的。"在一些合适的"工具"(乳头夹、阴茎环、鞭子、锁链、柳叶刀)和"象征物"(牢房、手术台、城堡、十字架)的辅助下，人们有可能像福柯对勒比杜说的那样"发明自己"(即促使一个新的"自我"问世)，并"使自己的肉体成为一个产生极其多形的快感的场所，同时又使它摆脱对生殖器官尤其是男性生殖器官作用的依赖"。[85]

在他的这些话里，最令人吃惊的词也许就是"证伪"了。这在福柯的词汇表里是一个非同寻常的术语。但它也在另一个重要场合下出现过。这个场合，就是他在法兰西学院作第一次系列演讲期间，在讨论尼采的认识理论，讨论"真实"问题的时候——在他看来，"真实"是"最初的和不断重构的证伪"的一个产物，而"真实与虚假之间的区分就是透过这种证伪来确定的"。[86]

似乎，福柯很想告诉人们，S/M本身在某种意义上就是一种尼采的"真实游戏"——一个用身体本身来进行的游戏。

把S/M看作产生某种独特的"真实"场合，这乍看上去似乎是牵强附会。然而福柯自己就在这些年里大谈某种"真实色情学"。他谈到了"对某种快感真实的坚持不懈的探求"，说这种"真实"应透过"体验"来探索，"根据其特性来分析，并从它在肉体和灵魂里引起的全部交混回响中去寻求"。福柯认为，这种"真实色情学"是"最完美的知识"，是"透过教师传授来传播的，带有秘密的标记，而且只有那些已表明自己有资格接受它的人，那些愿意在自己快感的层面

上利用它、强化它并使它变得更敏锐、更完美的人,才能得到传授。"[87]

这种描绘当然符合 S/M 亚文化。不过,正如福柯清楚地知道的那样,大多数人(其中肯定还包括他的大部分同事)仍一点也想像不出通过"加入"一种秘传的色情活动,能进行什么对"真实"或"快感"的探讨。也难怪,这样一种活动究竟能够表现什么样的"真实"呢?

福柯在 1973—1974 年间的一系列演讲(这些演讲后来被编入了他的几本著作)中,就曾间接地解答了这一问题。他首先区分出两种迥然不同的探讨"真实"的方法。一种方法强调进行各种实践活动,而这些实践活动的共同特征,在福柯看来就是它们都使用"l'énquête"(英文可译为"探究"、"观察"或"调查")的手段;另一种方法则强调一系列秘传的仪式,福柯认为其共同特征在于它借助于"l'épreuve"(英文可译为"考验"、"检验"或"试验")。[88]

按福柯的看法,认为"真实"可以通过探究来接近,显然是一个现代的观念,也是当代科学的方法论基础之一。人们假定"真实"是客观的,是某种可以由任何一个受过适当训练、认识方法正确的人来确认的东西。这种探究模式,对于现代国家的司法过程,对于搜集自然界的信息的科学程序,都具有关键的意义。一旦这种模式被划入受控制的实验室试验的技术和工具之列(福柯认为这一变化发生在 18 世纪的最后几十年),那种被科学探究证明了的"真实",就被认为具有普遍意义而且是超越时空的了——因为不同的研究者在不同的实验室里,都可以确认别人在别处作的观察的正确性。[89]

这种科学的"真实"概念已在实践中证明了它的力量。然而,福柯在一篇对比"l'énquête"和"l'épreuve"的文章里指出,"我们发现,另一种[关于真实的]观念也深深地根植在我们的文明里,而它跟科学和哲学都是尖锐对立的。"在这一阴暗的"反传统"里,"真实"是作为"有利时刻"和"特权场所"(那里可能展开一种仪式化的"考验")的独特产物而出现的。[90]

福柯提及的"特权场所"包括德尔斐神庙,苏格拉底曾在这里接受了神谕,由此引起了他对真实的毕生追求。福柯也谈到了那些荒漠里的洞穴,早期基督教圣安东尼一类苦行僧们曾退隐到这里同魔鬼斗法,以考验他们信仰的勇气。[91]

福柯讨论的"有利时刻"则包括:前现代医学中的"危象期";古代的拷打术;以及充满尚武精神的比武——其间,通过当众进行战争游戏,有组织地制造流

血事件，狂暴的侵犯精神得到了公开的表现和赞誉。

透过仪式化的战斗来确定美德和英勇、无罪或有罪，这种观念在福柯看来是一种范例："使被告接受检验(l'épreuve)的考验，或使被告和原告(或双方的代表)对抗的决斗，并非'探明'真实和了解有争议事情'真相'的什么粗暴的、非理性的方式。它毋宁是确定上帝在这个时刻究竟站在哪一边，究竟想让运气或力量的天平向哪一方倾斜的一种方式。……真实是对胜利者的仪式化确定所产生的结果。"[92]

按福柯的说法，"严刑拷问"也属于这种确定"真实"的传统。他在《规训与惩罚》里写道："受苦、对抗和真实"是被联系在某种"斗争"(或"战斗"或"决斗")之中的；而只有"敌对双方中一方对另一方的胜利，才能根据某种仪式'产生'真实"。在大多数情况下，获胜的总是统治者的意志，因为他可以利用绞刑吏"惨不忍睹的感觉艺术"迫使人们坦白交代。不过，在这种令人痛苦的考验过程中，种种偶然因素和神秘力量常常会进行干预。如果嫌犯"挺住了"，他的无辜就会被认为得到证实了，法官就得撤销指控。通过勇敢地承受最强烈的痛苦，勇敢地面对死亡的威胁，受拷问的人有可能赢得自己的性命。[93]

在医学上的"危象期"中，福柯认为也有类似的悖论现象。在患有重病的病人身上，也会发生一种礼仪化的"战斗"。这种疾病的过程是一种"自主的运动"，但医生可以通过帮助病人准备他或她的"真实时刻"，来参与这一过程。在危象的高峰时期，"病理过程借自己的力量摆脱了对它的控制"。病床边的人无可奈何地看着热病自由演进。生命吉凶难卜。病人可能会死亡。但任由病人潜入热病谵妄状态，似乎常常能够最终促成健康的恢复。[94]

"所以可以认为，"福柯开始概括他的假说："在我们的文明中，原来有着一整套确定'真实'的技术，然而科学实践一步一步地损害了它们的声誉，掩盖了它们，并最终驱逐了它们。'真实'在这里并不属于某种现存的秩序，而属于某种偶发的秩序：它是一种事件。它不是被记录下来的，而是被引发出来的，是apophantics(这是一个哲学术语，用以描述各种涉及某种真实的东西的命题)场所的一种产品。"[95]

古代的、被损害了声誉的"真实"，——福柯继续说道，不是由诸如现代实验室所使用的那些工具的中介来提供的，而是直接生产出来的，铭刻在个人肉体和灵魂之中的。这种作为某种"考验"的产物的"真实"，远不是什么严格的方法

规则所能控制的;它是"由仪式激发出来的,是通过窍门来达到的,人们只有凭运气才能得到它,只能用计策(而不是方法)才能掌握它。所以,['真实'的]发生产生于这样一种人的心中:他躺着等待它,能被它打动,能创造一种关系——不是客体对认识主体的关系,而是一种含糊不清的、可逆的关系,一种有着强烈的控制欲、支配欲和征服欲的关系,即一种权力的关系"。[95]

这种玄而又玄的、被损害了声誉的确定"真实"的方式,这种产生某种独特的(而且可能起改造作用的)"真实"的方式,是否也包括 S/M?

福柯的朋友德勒兹显然认为包括。他在 1967 年发表的一部研究萨赫尔—马索赫的著作中写道:"受虐淫就其物质方面来说是一种感觉现象(即痛苦和快乐的某种结合),就其精神方面来说是一种感觉或感情作用。但在所有知觉或感觉之外,它还有第三个方面,还有一个超人的要素",该要素可以像在尼采的 übermensch(超人)梦想中那样,导致"新人的诞生"。[97]

福柯在自己的著作中则显得较谨慎一些——这也是他的特点。但在他的《性史》第一卷[他将在 1976 年 12 月用"La volonté de savoir"(知识意志)这种尼采式的标题发表的论方法的绪言]中,福柯也认为,我们现代人,不论喜欢与否,都注定了要通过性和性爱去说明我们个人的"真实"感:"这个秘密在我们每个人身上都很细小,但它的密度却使它显得比任何其他问题都重要"——同它比较起来,可能已经被证明是"想像的",从历史上看也是偶然的。但不管怎样,现在"每个人都必须通过生殖器官来了解自己的可理解性(因为生殖器官既是隐藏的要素,又是产生感觉的动因),来了解他的肉体的所有方面(因为生殖器官是肉体的一个真实的、受到威胁的部分,并象征性地构成了整体),来了解他自己的身份(因为它将一种历史的特性同一种冲动的力量结合在一起)。"[98]

这本书另一个同样引人瞩目的地方,是福柯的这样一个谜一般的暗示:只有通过向"肉体和快感"回归,我们才能超越那种削弱着我们的、将我们自己同化于我们的"性器官欲望"(或"生殖器欲望")的习惯。[99]

在他看来,这种回归是可能的,虽然以前在历史上很罕见。奇怪得很,这种回归的先决条件,已经由现代文化产生的各种"性变态"的迅速普及预设好了。"由这些边缘的性活动发展出一种逆反运动",它被卷入了"权力和快感的不断的螺旋运动",激发出前所未有的、形形色色的关系。"正规的性活动"即由此面临着挑战。1976 年从加利福尼亚回来之后,福柯在写到这种"歪门邪道的性活

动"的时候,显得非常乐观:"从未见过有这么多权力中心存在;从未见过这么明显而周密的深思熟虑;从未见过这么迂回曲折的接触和联络;从未见过人们建立这么多的鼓动基地,以便将快感的力量和权力的刚愎与执拗传向更远的地方。"[106]

福柯在加利福尼亚的全部"极限体验"(先是在弗索姆街,后是在死亡谷),都明显地证实了他的这一论点:肉体,如同灵魂一样,在某种意义上都是由社会构筑起来的,因而至少在原则上是可以改变的。甚至"性器官"本身(我们同生殖器官联系在一起的一簇心理欲望和生理冲动),如他在《性史》第一卷中所写的那样,只是"一个想像的点",是"权力在支配肉体及其物质性(即肉体的力量、活力、知觉及快感)时"的历史性的偶然产物。(这里,就像其他地方一样,当福柯使用法文"*sexe*"时,这个词总是明确指示生殖器官,而英文的同类词"sex"就比较含糊一些。)[107]

这一观点的激进性,也许被人们过于忽视了。因为福柯这里实际上是在暗示人们:人的有机体是一种本质上无定形的冲动和活力流,尽管也许不可能在现代科学所做的"真实游戏"中表达这种本能。初看起来,许多生理冲动似乎在像某些固定的本能一样(包括对生殖器官本身的特别关注)产生作用,但它们却是集体想像的虚构物,可以为集体游戏自由利用——甚至也可以为"非性化"的伟大文化试验自由利用。[108]

在 1977 年的一次会谈中,他这样概括了这本书的一个主要政治观点:在新生的女权和同性恋社会运动中,"人们的目标"不应定在"生殖器官欲望"的"解放"上,而应定在"某种不以性规范为基础的一般的快感系统"上。[109]

此外,在他从加利福尼亚回来后不久发表的一次谈话中,福柯还指出:人们可以将这一看法的"真实性"付诸检验,并透过某种"考验"来为自己证实(非性化)肉体的无定形流动。这一活动,人们可以透过有意地探索"快感—痛苦的缓慢运动"来进行,——哲学家审慎地建议。来来回回地摇摆,从痛苦的感觉滑向快乐的感觉然后再滑回来,任由种种陌生的知觉一浪一浪地冲击自己,肉体的所有习惯倾向似乎都陷于崩溃,它的本能和冲动变成一大堆"无定形的伪足"——好像此刻肉体的每个部分,都像可以透过自己的伪足来变形的阿米巴

一样,可以不断地改变自己的形状了。"这是一个肉体的增殖和展开的问题",它可能产生"获得某种自主的兴奋感,而那种自主,乃是肉体最细小部分的自主,是肉体的某个部分的最细小可能性的自主"——福柯如是说,试图倡导这种体验。"肉体内出现了混乱,它的各种等级分类,它的职能定域和指派,或者说它的整个有机性,正处于解体的过程中。……这是某种'不可命名的'、'无益的'事物,和任何欲望都没有瓜葛。这是被快感完全弄活了的肉体,是某种会打开自己、会变紧、会颤动、会跳动、会打呵欠的东西。"[14]

这就是福柯所谓的"另一种全新而且极美的肉体"。福柯清楚地知道,这种幻象奇怪至极,也极易招致嘲讽。他在《性史》第一卷中甚至很镇定地设想了人们将会提出的反驳:"有人会对我说,这是耽溺于一种历史主义——这种历史主义与其说它激进,还不如说它草率;这是无视性功能的生物学意义上的坚实存在,而去追求一些脆弱的、次要的、尤其是表面的现象,尽管它们或许可以变化;这好像是说可以在假定生殖器官从来就不曾存在的情况下谈论性……'对你来说,只有无源之水、无本之木,只有无生殖器官的性。可是若割去了生殖器官,一切岂不都得完蛋。'"[15]

面对这一想像的反驳,福柯并未退缩,他重申了他的定见:社会彻底改变了肉体,甚至塑造了它的"生理功能"。而且,他还用最确信的语气,重申了他的这一观点:生殖器官对于写作性的历史而言,绝不是什么"生物学意义上的坚实"基础,而毋宁是这种历史中的"最理想、最富于思辨性的要素"。[16]

而且,如果和生殖器官联系在一起的各种欲望主要地只是"一个想像的点",一种勾引人的幻想,是由我们自己枯燥文化气候的偶然氛围不合常理地造成的,并且是由"肉体的爆炸般的巨大快感"不可思议地消解的,那么,最近由摆脱了对阴茎、阴道和性高潮的耽溺的性生活情景所引出的怀疑,终将会显得像维多利亚时代对手淫的担忧一样目光短浅,留下历史的笑柄。[17]

在这一点上,福柯对"生殖器官的严厉君主制"的批判,不禁使人联想起3世纪基督教哲学家欧里根(Origen)提出的类似论点。据说欧里根曾为根断俗念而引刀自宫。像福柯一样,欧里根认为肉体在某种"极限体验"(对这位神学家来说,这是对于接受上帝智慧的热望)的影响下,可以减少"迟钝"、"凝固"和"坚

硬"的特性,最终进入流动、自由状态。历史学家彼得·布朗对这种信念的含义作了这样的概括:"人的生命,居住在一个被赋予性特征的肉体之中,不过是漫漫长夜最后的黑暗时刻,它将随着黎明的到来而逝去。肉体恰恰处于一种巨大变化即将发生之际,这种变化将使所有同性差异联系着的关于身份的现存观念,将使所有基于婚姻、生殖、分娩的社会角色,都显得像在阳光中飞舞的尘埃一样虚弱无力。"[108]

但是,对欧里根之类苦行僧的观点产生了强烈兴趣的福柯,在为他自己同样异乎寻常的重造肉体的希望寻找根据时,却无须走如此之远。实际上,和他同时代的阿尔托就表达过类似的希望。阿尔托觉得,他的肉体存在给他带来的是一种如同"永久地钉在十字架上"一般的痛苦。为了超越这种肉体存在,他试着服用过迷幻药,有意地让自己陷入癫狂状态,以求改变并设法美化构成他的"那一堆胡乱结合在一起的器官"。按他的说法,这堆器官在他的眼里"就像一片广阔的正要分解的风景"。[109]

"所以,我们现在必须下决心阉割的正是(男)人,"阿尔托在他 1947 年发表的广播剧《结束上帝的裁判》(*To Be Done with the Judgment of God*)的高潮部分这样宣布。他建议进行一种"狄俄尼索斯式的阉割"(借用福柯最惯用的措词之一):

——再一次,也是最后一次,将他放到
解剖台上来重构他的肉体。
我是说,重构他的肉体。
男人不舒服是因为他的肉体构造有问题。
我们必须下决心脱光他的衣服以便
　　刮去那个微生物,它使他痒得出奇,
　　　　上帝!
　　　　还有同上帝一起的
　　　　他的器官!
你们可以制止我,如果你们愿意,
但比器官更无益的东西,实难寻觅。
一旦你们给他造就了一个没有器官的肉体,

你们就会使他摆脱一切自动反应
　　并使他又能自由自在，其乐无比！
然后你们会再次教他狂舞，直跳得阴阳倒错，
如同迷失于舞厅的狂乱，
而这种阴阳倒错，将是他的真实位置。[110]

阿尔托这种创造一具无神论的“没有器官的肉体”的观点，像欧里根的那个同样极端但正好相对立的观点(要把肉体变成一座“上帝庙堂”)一样，可能显得很荒谬——如果还不是疯狂的话。但在《反俄狄浦斯》(这本书福柯很熟悉，也很欣赏)中，吉尔·德勒兹和加塔利却对阿尔托的观点作了系统的详述。而在他们于1947年发表的一篇论文里，德勒兹和加塔利则走得更远了——他们还提出了造就“没有器官的肉体”的一些具体方法。当然，最令人吃惊的(或更切合福柯自己的色情兴趣的)还是德勒兹和加塔利称作“受虐淫肉体”的东西。[111]

下面就是他们的制作法：

(1)你可以把我紧紧地绑起来，平放在桌子上，时间在10至15分钟，要长得足够你把工具准备停当；(2)至少用鞭子抽100下，然后暂停几分钟；(3)你开始缝：把阴茎头上的开口缝起来；把阴茎头周围的包皮同阴茎头本身缝起来，防止顶部开裂；把阴囊同大腿皮肤缝到一起。再缝胸脯，在每个乳头上牢牢地缝上一只四眼纽扣。你可以透过纽扣眼用一根橡皮筋把两个纽扣联结起来。现在你可以继续进行第二阶段的工作：(4)由你选择：或在桌子上把我翻过来，让我脸朝下躺着(但两腿要并起来)，或把我绑到柱子上，双腕、双腿都要并在一起，全身上下被紧紧地捆住；(5)在我后背、臀部和大腿上抽至少100鞭；(6)缝臀部，从上到下将整个屁股沟缝起来，要缝结实，用双线，每一针都要打结。如果我还在桌上，现在请把我绑到柱子上；(7)在臀部打50下；(8)如果你希望加强折磨、将你上一次的威胁彻底落实，就把那些别针狠狠地扎进我的臀部好了；(9)现在你可以把我缚到椅子上，在胸部抽上30皮鞭，扎上一些较小的别针；如果你愿意，你还可以事先把别针烧红，全部烧红，或只烧红其中的一部分都行。我应该被牢牢地捆在椅子上，双手缚在背后，让胸部凸出。我没有提到用火烧，只是

因为我不久有一场医学考试,而烧伤要过很长时间才能痊愈的。

德勒兹和加塔利评论道:“这并非幻想,而是一项准备落实的计划。”[112]

这当然是一项“计划”;一个人,只要他或她愿意,都可以在S/M亚文化中,借助福柯据说的那些“歪门邪道的”技巧和工具,积极加以落实。

通过一种自选“折磨”的严峻考验,一个人有可能超越传统的思维方式,也可以超越一种被具体化了的对于生殖器官的“价值维持”。通过动员各种古老的冲动和幻想,一个人也许能够给难以抗拒的冲动和idées fixes(固定观念)的独特组态带来新的扰乱(这种组态是由道义和负罪感的现代“记忆法”烙在肉体和灵魂上的)。通过同“一种可以离解自身的有离解力目光”屈服,一个人也许还可以看见(似乎只是短暂的一瞥)“烙满了历史印记的肉体和糟蹋着肉体的历史”。[113]

有了这种典型的尼采式“认识”的武装,这位“受虐—快感”谱系学家甚至也许能够设想冲动和幻象的各种新结合,能够设想各种新的权力关系,能够设想一种新的生活“作风”,甚至还能设想一种新的真实“游戏”。[114]

然而S/M这样的活动,真的能使福柯(或任何别人——在这一点上)得以“按非常规的方式思考”吗?

难道真如他所暗示的那样,一种色情“考验”能使一个人在某个“真实时刻”,创造性地掌握他特有的守护神,并由此改变他的历史命运,促成“新人的诞生”?

或者说,S/M仅仅只是(像某些女权主义者所谴责的那样)让人得以将关于狂暴统治和悲惨奴役的种种最粗鄙、最残酷的(男性)幻想表演出来,同时透过那种弗洛伊德主义者可以称之为“难以压抑的反复冲动”的东西,强化福柯在《知识意志》的末尾处所告诫过的那种性爱与死亡的可怕会合?[115]

福柯深知这里存在着危险:那种通过一场“考验”得来的“真实”——他强调道,总是“模棱两可的”和“可逆的”。他在1971年作关于尼采知识理论的讲演

时，也提出过类似的论点。从尼采主义的观点来看，“知识”（自然也包括福柯自己表现的“知识意志”）总是“可疑的”，是互相冲突着的各种本能冲动和欲望之间的一种“暂时的妥协”。福柯如是说：“知识”本身“总是被征服的、从属的和受奴役的（不是受它自己的奴役，而是受一切能够奴役……它的本能的东西的奴役）”。[116]

在 1977 年的一次谈话中，福柯说得更简洁：“我们每一个人的内心中，总有某种东西在和另一种东西打架。”[117]

现在，“我们所有人身上的法西斯主义”，也在福柯明确地想与之战斗的东西之列了。他在《知识意志》的最后一章中承认，“一种全能怪物的无限制权利”的“梦幻兴奋”，已将萨德侯爵与死亡纠缠在一起的色欲同纳粹死亡营联系在一起。[118]

有一个微妙的平衡必须被打破。因为从一方面看——如福柯在 1973 年的一次谈话中所言，“萨德的伟大试验”旨在“将欲望的混乱引入一个由秩序和分类统治的世界”。这一“伟大试验”的一个哲学后果，在福柯看来就是“自我（ego）的分解，至少是自笛卡尔以来人们所理解的那种‘自我’的分解”。正是这种由萨德首次探讨了的“当代性活动的放荡品行，提出了主体位置的问题”。萨德著作的这一方面，福柯从未否认过。[119]

但是萨德还走得不够远。他不过是由古典理性时代塑造的一个过渡人物，虽然他首创了（按福柯的独到见解）我们自己以“虚构”和“极限体验”为前提的现代反文化。

按福柯在 1975 年的一次会谈中的解释，萨德仍陷在把肉体看作一种器官等级组织的传统愚见里。他指出，“肉体在萨德的心目中，仍具有强烈的器官化色彩，仍被困在器官等组织之中。不同的只是，这种等级组织不再像在旧传说中那样以头部为至尊，而是以生殖器官为至尊。”由于仍固守在生殖器性爱上，萨德系统阐述的那种性生活只“适合于训诫社会——一种受管制的、解剖学上的、等级森严的社会，在其中，时间受到仔细的规定，空间受到严密的控制，人人都得担负责任并接受监视”。[120]

“问题在于要逃避这一切，”福柯 1975 年从加利福尼亚归来后说道。“有必要用肉体，用肉体的各个要素——它的面积、体积、浓度，创造一种无训诫的性生活，一种让肉体通过偶然的相遇和极大的快感沉浸于爆炸性漫射状态的性生

活。"[12]

这种"肉体的自我解体"可能正是"施虐淫的对立物"。"受虐—快感"感觉,"同人们在[传统性爱]欲望或所谓施虐淫和受虐淫中得到的感觉大不一样"。"那种认为 S/M 同某种深层的暴力欲有关,认为 S/M 活动是释放这种暴力欲、侵犯欲的一种方法的观点,是愚不可及的。"[13]

"快感—痛苦的缓慢运动"远远不止能实现萨德自己的残酷幻想;通过说明耽迷于暴力和侵犯的性欲从历史上看是偶然的,它还可能使人摆脱这些幻想,同时从实际上解除"性爱欲望"(弗洛伊德称之为"死亡本能")的可怖的具体化。

这实际上正是《知识意志》末尾处提到的那些玄妙的可行方式之一。

但是,这种阴暗考验(它对肉体和灵魂加以检验,任由各种互相冲突的冲动和幻觉在一种色情"决斗"或"竞争"中纵横驰骋)的结果总是可疑的。"把那些直视过它的面孔的人吓得魂飞魄散的权力,把所有那些冒险尝试过非理性考验(épreuve)的人判为癫狂的权力,究竟是什么?"1961 年福柯在谈到萨德和阿尔托之类"来自外界的思想"的先知们时,曾这样诘问。[13]

1983 年,福柯就他关于"用非常规方式思考"的探讨的难以捉摸的特征,作了一个更清晰的概括:"批判我们自己的存在论,当然不能被看作一种理论、一种教条,甚至不能被看作一套正在不断积累的、永恒的知识;它必须被设想为一种态度、一种精神气质、一种哲学生活,其中对于我们的自我(what we are)的批判,既是关于强加给我们的种种限制的历史分析,同时又是对这些限制被超越的可能性的考验(épreuve)。"[14]

下面,便是一场"考验"的情景(借用萨德的一个意象):

你的双手被缚起,吊在天棚上。两只胳臂都用带子紧紧地捆扎起来。一个拿着柳叶刀的人走近你,将你胳膊上的血管划开。你将无可奈何地看着你的血开始流去。[15]

考验的构成,犹如中世纪医学中的"危机"。它是一种"游戏",一个经过仔细规定的仪式,一个"静止的默祷、模拟的死亡"场面。它的目的,是热烈而积极地表达一种对血和死的极度强烈的渴望,是"在一种连续不断的反讽中"使这种渴望外向化,并通过一种"邪恶的玄想"净化它、排干它、"预先解除它的武

装”。[126]

看着自己的鲜血，你陷入了谵妄。此刻听任一种狂热幻觉的摆布，你就要面对你的“真实时刻”了。

你将以一种科学研究从未能够说明的方式，直接体验“内部的无声世界，肉体的整个黑暗的内面，以及其中无休无止、毫无意义的幻梦”。[127]

通过这一体验（它将安安稳稳地把你带到你自己想像的死亡的门槛上），你将要感到这一病理过程用它自身的力量解除灵魂的枷锁了。

这种考验行得通么？

“我们讨论了许多有关萨德的问题，”鲍勃在回想起他在 1982 年夏天和福柯一起度过的那些日子时，曾这样说道（他们在一起相处了一个月，共同探讨着多伦多的 S/M 亚文化）：“我们的许多讨论都是围绕着 S/M 展开的。而且实际上是围绕着性实践展开的，这些性实践已被他在某种程度上理智化了。所以我们也谈到了萨德，即使他对萨德问题的关心已经是很早之前的事了（如果你读过他的书就会明白这一点）。不过在他的个人生活里，在他的性生活里，他当时对萨德问题还是很关心的。”

“我们的谈话几乎总是从性活动这个话题开始的。它总是和趣味、技巧有关，而他常常会发一通关于萨德和过度行为的评论，他会用一种几乎是布道似的方式谈论萨德，总是使用这样一些字眼：如人对于销魂状态的寻求，如屈服的感能（sensuality）、苦恼的感能、痛苦的感能、死亡的感能，等等。”

“我的感觉是，他对死亡的迷念（毫无疑问他对死亡是很着迷的）和作为自我的一种表现的死亡、和作为自我的一种象征的死亡、和作为自我的一种间离的死亡，有一定关系。”“这一期间，萨德老是在他的脑子里转来转去。当时我只认识到这一现象的表面价值。但回顾起来，我不免总是感到纳闷：他为什么这么迷恋萨德？”[128]

巴黎的一位同福柯关系密切的学界道友——哲学家、翻译家和色情小说家皮埃尔·克罗索斯基，有一个别具一格但也许切中肯綮的理论。

克罗索斯基的看法(这是他在 1939 年的一次讲演中首次加以表述的),萨德侯爵根本不是什么反基督教分子,他实际上与他同时代的约瑟夫·德·麦斯特尔(Joseph de Maistre,在法国大革命的保守的基督教批判家中,他也许是最突出的一员)是同一类人物。据克罗索斯基对《朱丝蒂娜》和《朱丽叶特》的理解,萨德很聪明地将一种关于原罪的诺斯替派神学(gnostic philosophy)偷偷塞入了这些作品,这种神学就其凄凉的摩尼教倾向来说,和麦斯特尔哲学别无二致,但在方法上却有一种迷惑人的秘传色彩——其实那是在"装出无神论的样子来同无神论作斗争",用"道德怀疑论的语言来同道德怀疑论作斗争"。[129]

萨德实际上证明了"恶"是自由意志的自然结果:在公然声称以自由意志为立国之本的现代民主国家里,"恶"出现的可能性构成了"一种恒常的威胁";因此,民主国家在公开褒奖自由意志的同时,也力图控制它的外部表现;结果,民主文化把"恶的病原菌深深地逐向内心",从而适得其反地增加了恶可能以更致命的形式爆发的危险。这位天才的侯爵念兹在兹的,正是这种危险(令他深感悲哀的法国大革命的恐怖主义,也正是它的公开显现)。"有必要在什么地方把革命群众隐秘的冲动公开揭示出来,"克罗索斯基解释道。"而用他们的政治示威活动来揭示这一问题是不合适的,因为即使他们把人打死、淹死、吊死,即使他们抢劫、纵火、强奸,都不过是在行使所谓'主权人民'的意志。"萨德著作里表面上看似最下流无耻,最令人作呕的幻想大泛滥的东西,在克罗索斯基眼里不过是对民主政治后果的一种玄奥的"驱邪"手段:"*看来这种恶必须一劳永逸地爆发出来;邪恶的萌芽必须充分发展以便于心智将它除去、毁掉。*"[130]

仿佛只有一种"惨不忍睹的知觉艺术"(一种色情的残酷剧场),才能像福柯在 1978 年同勒比杜的谈话中所说的那样,引起"一种足够长久的'潜入水下'的行动,以便彻底忘却那种常常在满足了性要求之后仍能感到的欲望和苦恼"。[131]

"米歇尔·福柯是一个深深地着迷于权力的人,"埃德蒙·怀特在他死后曾对他作过这样一个评价,"而且他迷恋的权力,无论在政治方面还是在性欲方面,都是极端极权主义的。终其一生,他都在同这种迷恋作斗争,我最钦佩他的就是这一点。"[132]

1975年5月底，在福柯经历了死亡谷"顿悟"的两天之后，西蒙·瓦德带哲学家去走访一群自封为"道家"的嬉皮士，他们住在南加利福尼亚波第山中半隐现地散落着的一些小屋里。在去那里的前一天晚上，福柯参加了一个聚会，其间认识了这个群居组织的一个成员——一位漂亮的小伙子。小伙子邀请他去他们那里看看。于是，在1975年5月的一个凉飕飕的早晨，瓦德和福柯踏上了一条蜿蜒于苍松翠柏间的山路。瓦德还记得，当时的山间空气中充满着小桷树散发出的麝香般的芬芳。"LSD旅行"虽已过去两天了，两人仍感到余兴犹存。[13]

在小屋门口，他们看到了那位引起福柯注意的小伙子——一位名叫戴维的研究生。他把福柯和瓦德让进屋，请他们到壁炉前坐下取暖，并动手煮咖啡。群居村的青年们得知来了位知名人物，开始纷纷凑过来加入谈话。福柯起身在门口边找了个地方坐下(从这里他可以眺望远处的山林风光)，开始回答簇拥着他的学生们提出的问题，同时享受着(他经常如此)这一扮演现代苏格拉底角色的机会。

一位小伙子悲戚戚地说，他感到自己一切都完蛋了。

"'作为一个年轻人，你必须完蛋，'"瓦德记得福柯这样回答。"不完蛋，你就不会真正奋起拼搏。这是个好兆头。我年轻时也完蛋过。"

"'我应该冒生命危险去搏一搏吗？'"学生认真地问道。

"'完全应该！去冒险吧，勇敢些！'"

"'可我想知道解决的办法。'"

"'不存在解决办法。'"法国哲学家的口气斩钉截铁。

"'那么至少得到一些答案。'"

"'没有任何答案。'"福柯喝道。[14]

壁炉中的火要灭了，福柯自顾去砍一些木柴。他从屋外的木头堆里挑了些木块，然后挥斧猛砍起来。瞧他那奋力砍柴的样子，人们(至少瓦德是如此)不禁有些愕然。瓦德趁机拍了一张照片，这张照片长期为福柯所钟爱(后来他将该照片放大，装上镜框，挂在他的巴黎公寓的起居室里)。[15]

当大家又坐在壁炉前的时候，另一个小伙子说话了。他说他感到需要心理治疗，并问福柯该选择哪一种疗法。"'弗洛伊德的疗法不错。'"。哲学家答道。

熟谙福柯朋友德勒兹的理论的瓦德不免惊讶了:"我还以为'分裂分析学'(schizoanalysis)更好呢,"瓦德道,——他指的是德勒兹和加塔利在《反俄狄浦斯》中提出的那一套令人困惑的心理学见解。

福柯粲然,大笑不已。

好不容易收住了笑声,他告诉人们(据瓦德回忆):"'**不可能存在一种普遍适用的精神分析理论,其实人人都应该为自己制定一套精神分析法。**'"[13]

人们决定去附近山石间的一个有瀑布的水潭边散散步。几个小伙子趁午间天暖,下水游泳去了。其他人仍围着哲学家聊天。福柯坐在瀑布边的一块大石头上。

戴维起了个话头。他问福柯:"'米歇尔,你快乐吗?'"

据瓦德回忆福柯当时精神一振:"'我对我的生活感到很快乐,'"他说道,"但'对我的自我却不尽然。'"

戴维不解:"'换句话说,'"他问道:"'你并不为你自己感到骄傲,但对于你的生活形式和展开的方式却感到快乐?'"

"'对了。'"哲学家道。

"'可是在我看来,'"戴维道,"'这种区分是难以成立的。如果你喜欢你的生活所显示的方式,而且你感到对它负有某种责任,那么你似乎就有可能也对你自己感到满意了。'""'唔,'"瓦德记得福柯这样答道,"'我并不感到对我的生活里所发生的事情负有责任。'"

戴维还是想不通:"'可是尼采确信,力图感觉你作为一个人而在心中持有的**意志**是很重要的,难道你不认为是这样的吗?'"

"'不,'"福柯说,"'我不认为尼采有这个意思。……尼采的意思是说,一个人对于他的本性,尤其是对于他以为是他的道义的那种东西,没有任何责任,道义是由个人的存在构成的,而个人是偶然的,是由道德传统塑成的,并不是真正自主的。'"[13]

"人对自己的行为是毫无责任的,人对自己的本性是毫无责任的;对人的行为进行评判本身就是不公正的行为,"尼采在 1978 年曾这样写道。[13]

这也是福柯终生不渝的信念。

福柯在1983年再次重申:超越每一种固定形式的能力(尼采称之为权力意志),总是"有限的和被确定了的"。正如尼采在一个世纪前悲叹的那样,"在一个人短暂的一生里,任何有效的动机都不能成功地勾销千百年的历史留下的印记。"[139]

不过,福柯自己也始终认为:一个人,尽管被套在"各种一般的结构"里,但还是拥有某种资源,甚至还可能"成功地勾销千百年的历史留下的印记"——无论为时多么短暂。[140]

正像他在1971年发表的一篇评论德勒兹的文章中所指出的那样,透过使我们的"邪恶意志"运作起来,进行一次"堕落的、做戏似的演习",也许会一反常态地引起"万花筒的突然转动,产生出一些符号,它们将在瞬息间显示掷出的骰子的结果和另一场游戏的结局"。

福柯的"万花筒"已在1975年春,在加利福尼亚,发生了引人注目的转动。

尽管他还要用好几年的时间来搜集已发生的事情的思想,来公开表达他的感情,但他似乎已经感到,他在弗索姆街和死亡谷的"真实考验",与他在旧金山关于同性恋解放的体验相协调,不仅赋予了他关于自己性特征的一种新认识,而且赋予他关于权力的一种新感觉,以及一种前所未有的完全出乎意料的自由感。

作为这件"在我们自己的极限处完成的工作"的一个结果,他现在又处在"重新开始的位置"上了。[141]

然而,从何开始? 如何进行?

注 释

① 这段文字和接下来的叙述,是在参考西蒙·瓦德未发表的131页打印稿《福柯在加利福尼亚》的基础上写的。1989年10月3日,我采访了瓦德,并于后来通过几次电话查明了一些细节。达尼埃尔·德费尔在1990年3月25日的谈话中,证实了福柯和瓦德一起经历了LSD旅行的重要意义。在福柯从死亡谷回旧金山的当晚和他共进晚餐的列奥·伯萨尼,也谈到了这一点。这次死亡谷"极限体验"对福柯确实非常重要,以至于他后来在同美国和法国的朋友熟人们谈话时,总不免要时时提及。我所访问过的几乎每一个人都说他亲耳听福柯谈过这件轶事。(福柯也同瓦德保持着联系。1981年《时代周刊》发表了一篇有关福柯的文章,文中采用的

照片就是福柯和瓦德及其朋友迈克尔坐在一起拍的:见奥托·弗里德利希(Otto Friedrich):"法国的权力哲学家"(France's Philosopher of Power),载《时代周刊》,第118卷,第20期,1991年(原文如此——译者)11月6日,第147页。这件事的确实性是毋庸置疑的:对于瓦德来说,那是他没齿难忘的一段经历,他已将它铭刻在心里,并作了笔记。对于他的情人迈克尔也是如此,他俩至今仍住在一起。此外,还有旁证可以说明瓦德手稿的准确性:因为在他和福柯共同度过的那些日子里,他曾向福柯提了一些个人问题(如福柯和巴拉凯的事情),而福柯的回答,据瓦德的记录,都是真实无误的。(这里应当指出,瓦德是在艾里邦的《福柯传》问世之前完成他的手稿的。)关于瓦德手稿的可靠性还有一个更重要的证据,那涉及到他所描绘的福柯那次顿悟的关键部分。正如我在注16所解释的那样,福柯突然想到了他和他姐姐的关系中某种与性有关的东西:伯萨尼和德费尔都曾告诉我说,揭破福柯与她姐姐关系中的某种隐私,对于福柯具有关键意义。所以我决定将福柯手稿中的对话原文照录,以表明这是瓦德的回忆,并总是将瓦德所记得的福柯的议论放在双重引号("'’")内。

② "作者是什么?",载《法国哲学学会会刊》(*Bulletin de la Société française de philosophie*),第63期(1969年7—9月),第78页;英译,载LCP,第117页。德勒兹:"致一位严厉的批评家"(Lettre à un critique sévère),载德勒兹:《会谈集》(*Pourparlers*)(Paris,1990),第15—16页。

③ "法兰西学院斗士兼教授"(Millitant and professor at the Collége de France),是福柯在《解放报》上发表的第一篇文章的署名:见"写一部工人业传的编年史"(Pour une chronique de la mémoire ouvrière),载《解放报》1973年2月22日,第6页。

④ 瓦德:《福柯在加利福尼亚》,第6—7页。

⑤ 同上,第11—12页。

⑥ 同上,第27—28页。在手稿里,瓦德说,他躲躲闪闪地使用了"强力仙丹"(powerful elixir)一词,而不明告福柯他们带了LSD;但后来他又在电话里告诉我说,他和他的同伴都认为,他们当时并未隐瞒他们的想法,福柯一开始就知道服用了"爱希德"是他们此次死亡谷之行的节目之一。

⑦ "哲学剧场"(Theatrum philosophicum),载《批判》,第282期(1970年11月),第898、904页;英译,载LCP,第183、191页。"我和福柯的谈话"(Conversazione con Michel Foucault)(谈话),《文学报》(*La Fiera Letteraria*),第39期(1967年9月28

日），我译自保罗·卡鲁索(Paolo Caruso)这次采访录的法文译本，第5页。

⑧ “哲学剧场”(1970)，参见注释前文，第904、903页；英译，载LCP，第191、190页。

⑨ 瓦德：《福柯在加利福尼亚》，第32、47页。

⑩ 见安妮·科恩—索拉尔(Annie Cohen-solal)：《萨特传》(*Sartre: A Life*)，Anna Cancogni英译，(New York, 1987)，第102—103页。

⑪ 瓦德：《福柯在加利福尼亚》，第5—6页。

⑫ 同上书，第45—47页(我在引用这份资料时，一般都要根据我和瓦德的多次谈话来补充一些细节)。

⑬ 同上书，第55页。福柯在“思想·情绪”(La pensée, l'émotion)一文中就顺带地谈到过他对《在火山底下》的喜爱；见端纳·米舍尔(Duane Michals)：《1958—1982年的摄影术》(*Photographie de* 1958—1982)，(Paris, 1982)，第iii页。

⑭ 马尔科姆·劳瑞：《在火山底下》，(New York, 1965)，第35—36页。

⑮ 瓦德：《福柯在加利福尼亚》，第55页。参见下文中将引用的福柯关于匿名性爱的好处的公开议论。

⑯ 同上书，第56页。在出现省略号的地方，福柯接着说道：“它整个地回到我姐姐那儿。”德费尔和伯萨尼(见上面注1)都断定，这是福柯顿悟的一个关键部分，而且两人都拒绝进一步说明为什么。有一些旁证(包括伯萨尼顺口跟我说过的一句话——“他就是爱他的姐妹又有什么？许多人都是如此的”，此话不无道理)表明，这一顿悟可能引起了关于某种乱伦幻想的记忆，以及随之而来的负罪感。在那次“爱希德”旅行之前，福柯关于性的主要论述是围绕于手淫的各种禁条展开的，而从死亡谷回来后，他论述的重点就发生了转移，即转到了乱伦禁忌上。参见VS中关于乱伦的讨论，第143—147页；英译，第109—111页：“在像我们这样一个社会里，家庭是性欲最活跃的场所，而且无疑也正是强烈的性欲维持和延长着家庭的存在。因此，在这里，乱伦……占据着中心的位置；它不断地受到诱惑和拒绝；它是迷恋和吸引的对象，是可怕的秘密和不可或缺的中枢。……于是便出现了这样一些新的角色：神经质的女人、性冷淡的妻子、无动于衷的母亲——或者更糟，被谋杀焦虑所困扰的母亲——性无能、虐待狂、性情乖张的丈夫，歇斯底里或神经衰弱的姑娘，早熟的和已经失去性能力的孩子，还有弃绝婚姻或疏远妻子的年轻的同性恋者……。家庭是性欲的结晶体。”至于福柯自己的家庭，艾里邦(显然得到福柯母亲的许可)

写道，少年福柯被提早送入普瓦提埃的中学(lycee)读书，因为“他不想和他姐姐分开”。[参见艾里邦:《福柯传》，Paris，1989，第 22 页;英译，译者贝特西·温(Betsy Wing)，(Cambridge, Mass.，1991)，第 6 页]。而在福柯的姐姐方面，当德费尔在他兄弟死后，和她谈起她对于福柯自我认识的重要性时，她对这件事却没表现出什么探究的兴趣。(德费尔 1990 年 3 月 25 日的谈话)看来这一点是清楚的:福柯关于他“自己的性欲”的“LSD 顿悟”，是和对他早年初萌于家中的爱情的一种新认识联系在一起的。然而，这种自我认识不过是我们社会的一种老生常谈而已。由于缺乏更详细的资料，关于福柯顿悟的这方面情况也只能谈到这种为止，因而这个顿悟仍旧是个谜，而且还不止是这一个方面。

⑰ 瓦德:《福柯在加利福尼亚》，第 56 页。

⑱ “福柯谈打倒性爱专政”(Michel Foucault: à bas la dictature du sexe!)，载《快报》，第 1333 期(1977 年 1 月 24—30 日)，第 56 页。

⑲ 德费尔 1990 年 3 月 25 日的谈话。福柯这部草稿的一些部分在悄悄地流传:例如，一位研究性史的美国哲学家阿诺德·戴维森(Arnold I. Davidson)就得到福柯允许，阅读了他未完成的一卷论“变态行为”的著作的一部分。据他说，这一部分有差不多 80 页打字稿，文体颇似《规训与惩罚》，内容主要是讲 19 世纪的一个杀人狂案例。显然，正是这种原始材料将成为福柯最后的、炉火纯青的“虚构性”论述的基础(据戴维森和作者的通讯)。

⑳ 马拉美:“书籍:精神的工具”(The Book: A Spiritual Instrument)，载马拉美:《诗歌散文选》(*Selected Peotry and Prose*)，玛丽·安娜·考斯(Mary Ann Caws)编，(New York，1982)，第 84 页。参见埃尔维·吉贝尔:《献给没有拯救我的生命的朋友》(Paris，1990)，第 36 页;英译:*To the Friend Who Did Not Save My Life*，译者 Linda Coverdal(New York，1991)，第 23 页，关于福柯“写作一部永无止境的书的梦想，这部书提出一切可能的问题，除了死亡或衰竭，没有什么能够结束它。这是世上最强大和最脆弱的书，也是一座不断积累的宝藏，它的创造者漫不经心地将其托付给每一次突发的激情，以他回环曲折的思想阻止它滑向深渊——或是将它迅速从深渊中抢救出来。这是一部为地狱而作的圣经。”英译:*To the Friend Who Did Not Save My Lifa*，译者 Linda Coverdal，(New York，1991)，第 23 页。

㉑ 关于最初的计划，见艾里邦:《福柯传》，第 290 页;英译，第 273—274 页。

㉒ 德费尔 1990 年 3 月 25 日的谈话:在我同他会谈时，德费尔很重视这一事实，

即福柯已经放弃了他关于这部著作的计划，虽然他曾将这个计划公布于众。瓦德：《福柯在加利福尼亚》，第 7 页。参见吉贝尔：《献给没有拯救我的生命的朋友》，第 36 页；英译，第 22 页。另见"道德的回归"(Le retour de la morale)（谈话），载《新闻周报》，第 2937 期(1984 年 6 月 28 日—7 月 5 日)，第 36 页；英译，载 PPC，第 242—243 页："决裂不是缓慢地发生的。它发生得很突然。1975—1976 年间，我开始写作时，就彻底抛弃了这一方式"（指他关于"性史"的思考方式）。

㉓ 关于卡斯特罗街那些年的盛况，有人作过生动的综述，如弗朗士·费茨杰拉德(Frances Fitzgerald)：《山城》(*Cities on a Hill*)(New York, 1986)，第 25—119 页（第一章）。……尽管带有某种清教色彩（以及一种"我告诉过你"的自以为是），兰迪·舍尔茨(Randy Shilts)在他的《这帮人还在玩》(*And the Band Played On*, New York, 1987)一书中仍然描绘了那段全盛时期。关于旧金山公共浴室这段黄金时期的更为清楚（且富于同情）的叙述，见阿兰·贝吕贝(Alan Bérubé)："同性恋浴室史话"(The History of Gay Bathhouses)，载《升腾》(*Coming Up*)，第 6 卷，第 4 期，1984 年 12 月，第 15—19 页。我要感谢贝吕贝的参考资料，同时要感谢盖尔·鲁宾(Gayle Rubin)，她耐心回答我的问题，纠正事实错误，向我提供鲜活的资料，这些资料基于她作为人类学家花费数年光阴研究旧金山的同性恋社区获得的丰富知识，还基于她的第一手经历，这种经历使她成为视 S/M 为一种合理、合法的性实践的最雄辩的支持者。

㉔ 爱德蒙·怀特：《欲望国度——同性恋美洲之行》(*States of Desire: Travels in Gay America*)(New York, 1993)，第 30 页。

㉕ 德费尔 1990 年 3 月 25 日的谈话。参见"福柯的游戏"(Le jeu de Michel Foucault)（谈话），载《奥尼卡?》，第 10 期，1977 年 7 月，第 86 页；英译，载 PKN，第 220 页。在谈论争取"非性欲化"运动的时候，福柯提到了妇女运动和美国同性恋运动，以及这些运动的"创造性因素。美国同性恋运动将那种[创造的]挑战作为他们的出发点。像妇女们一样，他们开始寻求各种新的社区、共处和快乐形式。但和妇女的情况完全不同的是，同性恋者对他们性特征的坚持要牢固得多，他们会把一切都归结为性的问题"。不过福柯承认，对剧烈的 S/M"苦行"感兴趣的同性恋者不在此列（见他在本书下文中的议论）。

㉖ 瓦德：《福柯在加利福尼亚》，第 64—65 页。

㉗ 同上书，第 65 页。

㉘ 参见艾德·科恩(Ed Cohen):“福柯式讣告:‘同性恋政治’? 政治同性恋?”(Foucauldian necrologies: “gay Politics”? politically gay?),载《文本实践》(*Textual Practice*),第2卷,第1期(1980年春),第87—101页。这是我所知道的惟一的一篇讨论这个问题的文章。尽管这位哲学家极为重视当时同性恋研究理论的创立工作,可是很奇怪,有关福柯和同性恋解放运动的文献却几乎一片空白。也许这篇文章是冲着美国和欧洲各学术机构中的反同性恋情调而来的。在我写这本书的时候,一些忠实的福柯派老是告诫我,说我不能也不该写福柯生活的这一“纯属隐私的”方面。一位著名的美国福柯专家根本拒绝和我谈话,理由是我不该探讨S/M在福柯思想方法方面可能起的作用,这种好奇心是“令人反感的”。甚至一些所谓“思想开通的”知识分子,都仍在固守着传统观念,把这种同性恋行为看作是“可耻的”,对此讳莫如深。

㉙ 参见约翰·德米里奥(John D'Emilio)和伊斯特尔·弗里德曼(Estelle B. Freedman):《个人私事——美国性史》(*Intimate Matters: A History of Sexuality in America*)(New York, 1988),第318—322页。该书也引用了《GLF宣言》。在《性政治与性团体——美国同性恋小群体的形成(1940—1970)》(*Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States*, 1940—1970)(Chicago, 1983)一书里,德米里奥还对历史背景作了相当详尽的介绍。

㉚ 关于FHAR,见1981年4月第25期《盖皮耶》以“FHAR——一个壮举”(FHAR, le coup d'éclat)为总题目发表的一组纪念文章(第33—35页)。参见阿蒙(Hervé Hamon)和罗特曼(Patrick Rotman):《同代人》(Paris, 1988),第Ⅱ卷,第327—330页。把“pudeur”(羞耻)看作法国人性气质的核心部分,是艾德蒙·怀特的思想。

㉛ 见居伊·霍冈根:《同性恋欲望》,Daniella Dangoor英译,(London, 1978),第81页。关于霍冈根的生平事迹,我是从勒内·舍雷(René Scherer)的一篇回忆霍氏的文章中了解到的,此文登在1989年出版的高等师范学校校友会年度通讯录上。霍冈根于1966年进入高师,1988年8月28日死于艾滋病。

㉜ 转引自德米里奥和弗里德曼:《个人私事——美国性史》,第322页。参见德米里奥:《性政治与性团体》,第235—236页。

㉝ “关于性爱、权力和身份政治的谈话”(An Interview: Sex, Power, and the Politics of Identity)(1982),载《倡导者》,第400期(1984年8月7日),第28页。

㉞ 柏萨尼1989年11月6日的谈话。

㉟ 同上。

㊱ "历史与同性恋"(Histoire et homosexualite)(谈话),载《面具》(*Masque*),第13期(1982年),第24页。

㊲ 见"羞耻的法则"(La loi de la pudeur)(谈话),载《研究》,第37期(1979年4月)第69—82页;英译,载PPC,第271—285页(主要见第285、284、277页)。福柯与霍冈根的联盟未能持久:到80年代早期,霍冈根就因政治观点分歧和福柯断然决裂了。而且看到福柯这个时期一直在左右为难,不知如何谈论同性恋问题,霍冈根还曾报以嘲讽[据马克·布拉修斯(Mark Blasius)给作者的信:布拉修斯是一位年轻的美国政治家和同性恋活动家,他这些年里一直在同福柯和霍冈根两人讨论该如何看待同性恋政治的问题]。

㊳ "监禁·精神病学·监狱"(Enfermement, pyschiatrie, prison),载《变革》(*Change*),第32—33期(1977),第97页;英译,载PPC,第200页。福柯是在一次研讨会上发表这些言论的,与会者有英国反精神病学家戴维·库柏(David Cooper)、法国编辑让—皮埃尔·法耶(Jean-pierre Faye)及其助理玛丽—奥代尔·法耶(Marie-Odele Faye)和库柏的合作人玛丽娜·泽卡(Marine Zecca)等人,其中的两位妇女对福柯的主张极为反感。

㊴ "性与政治"(Sexualité et politique),载《战斗》,第9274期(1974年4月27—28日),第16页:这篇短文的背景是一次法国的诉讼案,而此诉讼案的缘由,则是法庭的一纸禁书令——被禁的书是《同性恋大百科全书》(*La grande encyclopédie des homosexualités*),加塔利编,1973年出版。

㊵ 让·勒比杜的生平资料,我采自他为热拉尔·科斯科维奇(Gerard Koskovich)写的一份简介,那是供后者在为《倡导者》杂志写一篇关于法国同性恋运动的文章时参考的。科斯科维奇给了我一份该"简介"的复印件,特此致谢。

㊶ 让·勒比杜:"真实的福柯"(The Real Foucault),载《纽约人》(*New York Native*),1986年6月23日,第5页。

㊷ "论作为生活方式的友谊"(De L'amitié comme mode de vie)(谈话),载《盖皮耶》,第25期(1981年4月),第39页;英译,载《同性恋信息》(*Gay Information*),第7期(1981年春),第6页。

㊸ 同上书,第38页;英译,第4页(黑体字是后来加强的)。福柯关于"成为同性

恋者"的论述甚为奇怪,以致在他与法国同性恋季刊《面具》记者的谈话中引出了一个连带问题[见"历史与同性恋"(谈话,1982),参见注释前文,第 24 页]。

㊹ "论作为生活方式的友谊"(谈话,1981),参见注释前文,第 36—39 页;英译,第 5 页。在我看来,"同性恋苦行"的观点在福柯关于他的"性史"的认识中具有核心的意义:见第 10 章。

㊺ 同上书,第 39 页;英译,第 6 页。福柯将英文的"走出来"(coming out)译成法文的"显示出来"(*se manifester*)。

㊻ 同上书,第 39 页;英译,第 6 页。除了接受《面具》记者的访谈(以及我将要谈到的有关 S/M 的两次谈话)之外,福柯还同美国同性恋月刊《克里斯托弗街》(*Christopher Street*)的记者谈过一次话,见"性意志的社会胜利"(The Social Triumph of the Sexual Will),第 64 期(1982 年秋),第 36—41 页。在一些其他情况下(他会接受过一个非同性恋者的采访,对于他的提问福柯很难作出认真的回答),他也对美国理论季刊《杂家》(*Salmagundi*)发表过一次关于同性恋问题的谈话,见"性选择与性行动"(Sexual Choice, Sexual Act),载《杂家》,第 58—59 期(1983 年秋—冬)——这是一期特刊,题为"同性恋:亵渎、幻觉与政治"(Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics),斯泰纳(Georges Steiner)编,第 10—24 页;重印于 PPC,第 286—303 页。

㊼ 列奥·柏萨尼:"直肠就是坟墓?"(Is the Rectum a Grave?),载《艾滋病:文化分析与文化行动主义》(*AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*),(Cambridge, Mass., 1988),第 219—220 页。

㊽ 关于福柯对弗索姆街的迷恋,我主要参考了他在柏克利的四名同事的谈话,这四人即柏萨尼(1989 年 11 月 6 日)、列奥纳德·约翰森(Leonard Johnson, 1989 年 9 月 28 日)、米勒(D. A. Miller, 1991 年 4 月 11 日)和汉斯·斯卢加(Hans Sluga, 1989 年 9 月 30 日)。达尼埃尔·德费尔 1990 年 3 月 25 日在接受我采访的时候,则从更一般的意义上强调了福柯的加利福尼亚经历对他的重要性,尽管从我们后来的谈话来看,我怀疑他可能不同意我关于这些经历的看法(我觉得它们本身就是福柯的哲学活动)。其他一些重要情况是爱德蒙·怀特提供的(1990 年 3 月 12 日的谈话),而关于福柯 S/M 活动的最重要的情况,则是由鲍勃·加拉赫(Bob Gallagher)提供的(1989 年 10 月 9 日的谈话)——他那率直的谈论使我对福柯生活的这一方面有了一个总体的看法(尽管我在下面只直接引用过一次他的言论)。参见埃尔

维·吉贝尔在《献给没有拯救我的生命的朋友》一书中略带虚构色彩的描述。

㊾ 关于弗索姆街的场景,我参考的是盖伊尔·鲁宾(Rayle Rubin):"国王谷"(Valley of the Kings),载《美国守卫者》(*Sentinel USA*),1984年9月13日,第10—11页;"国王谷安魂曲"(Requiem for the Valley of the Kings),载《南方神谕》(Southern Oracle),1989年秋,第10—15页;"地下墓窟"(The Catacom bs),载《鼓手》(Drummer),第139期,第28—34页。另一份重要资料是吉约夫·梅因斯的《城市土著》,旧金山,1984。关于这个时期的S/M的同性恋技巧,我参考的是拉瑞·唐申德(Larry Townshend):《皮革人手册之二》(*The Leatherman's Handbook* Ⅱ),(New York,1983);《新皮革人实验手册》(*The New Leatherman's Workbook*),(Los Angeles,1984)。我还参考了爱德蒙·怀特的《欲望国度》和列奥·卡迪尼(Leo Cardini)的回忆录《矿井之夜》(*Mineshaft Nights*),(Teaneck, N. J. ,1990)。另见贝吕贝:"浴室史话"(参见注释前文),和约翰·雷奇(John Rechy):《性歹徒》(*The Sexual Outlaw*),(New York,1977),第263—381页。

㊿ 怀特:《欲望国度》,第52页。该俱乐部首次开张于1978年。

51 关于美国和法国同性恋和S/M次文化之间的差别,是怀特的看法(他在法国住了好几年),谨向他表示谢意。

52 瓦德:《福柯在加利福尼亚》,第38—39页。关于"炮波斯"的描述,参见唐申德:《皮革人手册之二》,第283页。

53 瓦德:《福柯在加利福尼亚》,第39页。

54 柏萨尼1989年11月16日的谈话。

55 同上。

56 关于S/M的合法性以及警察对该次文化的控制,详见盖伊尔·鲁宾:"皮革威胁:评政治与S/M的关系"(The Leather Menace:Comments on Politics and S/M)载SAMOIS编:《走向权力》(*Coming to Power*)(Boston,1981),第194—229页,主要看第199—200页。应当指出,S/M发展到极端,肯定是一种冒险的活动。确实发生过一些事故:在S/M游戏的过程中,有人受过伤,也有人丢了命。出于一些显见的原因,有组织的S/M亚文化都会对自己的成员加以仔细的审查,以便将疯子和杀人狂剔除出去。不过即使有这些防范措施,犯致命错误的可能性总是存在的,特别是在使用了毒品之后——许多大城市的警察和验尸官都能证实这一点。

57 除了本章下文将要详细谈到的那些有关S/M的记者访谈录之外,《杂家》发表

的那篇谈话也讨论了S/M问题，见PPC，第298—299页；另可参见1975年的谈话“性爱警官萨德”，以及福柯1982年和德国电影导演韦尔纳·施勒特(Werner Schroeter)的会谈：见本章注104。

⑱ 关于《麦克》的这篇专访录的背景情况，是杰拉尔·科斯科维奇(Gerard Koskowich)和亚当·布洛克(Adam Block)分别于1985年9月22日和1969年10月采访勒比杜的谈话录音提供的。科斯科维奇和布洛克给了我这两次谈话的录音带，特此致谢。

⑲ 鲍勃·加拉赫1989年10月9日的谈话。

⑳ “关于性爱、权力和身份政治”，(谈话，1982)，参见注释前文，第27页。

㉑ 同上书，第28(关于好的麻醉剂)、29(关于角色变换)页。“同性恋知识”(Le gai savoir)(谈话，1978)，载《麦克》，第5期(1988年6月)，第36页(关于浴室的匿名性)。

㉒ “关于性爱、权力和身份政治的谈话”(1982)，参见注释前文，第9—30页。VS，第66—67页；英译，第48页。

㉓ “同性恋知识”(谈话，1978)，参见注释前文，第36页。

㉔ 汤申德的书1972年以来已再版多次。不过，尽管享有盛誉，此书却有些夸大不实之处——因为汤申德偏爱于描绘最极端的想法和作法。据西蒙·瓦德1992年5月1日致作者的信称，福柯最喜欢的写施虐受虐淫活动的美国作家是约翰·普雷斯顿(John Preston)，他描写主奴冒险经历的长篇《本森先生》(*Mr. Benson*)，80年代早期曾为S/M杂志《鼓手》连载。

㉕ 汤申德：《皮革人手册之二》，第43页。

㉖ 见医学博士罗伯特·斯托勒《痛苦与激情——一位精神分析学家对施虐受虐淫活动的考察》(*Pain and Passion: A Psychoanalyst Explores the World of S&M*)(New York，1991)，第10—14页。我对S/M的看法受斯托勒关于性激动动力学的著作[主要是《变态行为：仇恨的色形式》(*Perversion: The Erotic Form of Hatred*)(New York, 1975)]的影响。

㉗ 斯托勒：《痛苦与激情》，第21页。盖伊尔·鲁宾在给我的信里以及在和我谈话的时候多次强调，异性恋S/M活动参加者的人数更多。她的看法正巧为《痛苦与激情》一书所证实。斯托勒曾采访过好莱坞的两个以异性恋为主的S/M俱乐部的所有者、管理者和顾客，并在《痛苦与激情》中详尽公布了谈话的情况。

㊳ 怀特:《欲望国度》,第 54 页。参见斯托勒《痛苦与激情》,第 19 页。

㊴ 怀特:《欲望国度》,第 54 页。参见斯托勒《痛苦与激情》,第 28 页:"所以,施虐受虐狂式性变态行为,并不是什么残酷或犯罪之类敌意的坦率表露(如某些精神分析学理论所见);同表面现象相反,它恰恰是对这种冲动的颇为成功的抵御。"

㊵ 斯托勒:《痛苦与激情》,第 28、19 页。

㊶ 怀特:《欲望国度》,第 55 页。斯托勒的研究倾向于支持这一假设。

㊷ 唐申德:《皮革人手册之二》,第 40—45 页。

㊸ 同上书,第 31 页。

㊹ 梅因斯:《城市土著》,第 58 页。关于那种可调节的夹子的情况,参见斯托勒《痛苦与激情》,第 116 页。

㊺ 鲁宾:"地下墓窟",参见注释前文,第 30 页。梅因斯:《城市土著》,第 58 页。

㊻ 汤申德:《皮革人手册之二》,第 165 页。[另见第 22 页,那里谈到 S/M 基本上是一种"非性的"活动:"你们可能已经注意到,我不常使用'性爱'(sex)这个词,没有把它当作 S/M 的定义或这种逃避现实的活动的重要组成部分。"]梅因斯:《城市土著》,第 17 页。并参见约翰·雷奇:"有头罩、皮手套,面孔藏而不露,而且许多行为和性爱无涉。……在那犯乱的屋子里,难得见到坚挺的阳物。"——转引自斯坦利·克鲁奇(Stanley Crouch):《一位悬吊起来的法官的手记》(*Notes of a Hanging Judge*)(New York, 1990),第 124 页。

㊼ 引自斯托勒:"交感施虐受虐狂式变态性行为"(Consensual Sado-Masochistic Perversions)一文原稿里的一则注脚,该文后来发表在《痛苦与激情》一书里,但这则注脚被删去。

㊽ 汤申德:《皮革人手册之二》,第 127 页。

㊾ 同上书,第 128 页。

㊿ 同上书,第 139 页。

⑧¹ 同上书,第 186—187、140 页。在"交感施虐受虐狂式变态性行为"一文的原稿里,斯托勒还记载了一例用指甲抠入表皮表现阉割幻想的行为。

⑧² 汤申德:《皮革人手册之二》,第 277 页。

⑧³ 梅因斯:《城市土著》,第 137—138 页。

⑧⁴ 斯托勒:《痛苦与激情》,第 29、24 页。梅因斯:《城市土著》,第 55 页。时下加州大学柏克利校区的霍华德·费尔兹(Howard Fields)等神经精神病学家正在研究痛

苦问题,但这些研究显然未能驳倒梅因斯的假设(1990 年 1 月 25 日在美国神经精神病学会的年会上,我和费尔兹讨论过这个问题)。感谢布朗大学的巴里·弗济(Barry Fogel)使这次讨论得以进行。

㊺ “同性恋知识”(谈话,1978),参见注释前文,第 34 页(黑体字是后来加的)。

㊻ RC,第 13—14 页。

㊼ “西方与性真实”(L'occident et la verité du sexe),载《世界报》,第 9885 期,1976 年 11 月 1 日,第 24 页;英译:The West and the truth of Sex,载《潜姿态》(*Sub-Stance*),第 20 期(1978),第 5、7 页。

㊽ 见“真实与法律形式”(La verité et les formes juridiques),1973 年 5 月 21 至 25 日在巴西作的四次演讲;并参见他一年后在蒙特利尔举办的关于“考验与检验”(L'épreuve et l'enquête)的讨论班,其简介见 PCP,第 124—125 页注。在巴西的第一次讲演中,除了“考验与检验”的问题外,福柯还讨论了第三个范畴——“测试”(l'examen,参见 SP:第 186—194 页;英译,第 184—192 页)。但从严格的认识论角度来讲,考验与检验之间的二元对立已经足够了。见福柯 1974 年法兰西学院课程摘要“狂人之家”(La maison des fous),载弗朗哥·巴萨格利亚(Franco Basaglia)和弗朗卡·巴萨格利亚—昂加罗(Franca Basaglia-Ongaro)编:《和平的凶手》(*Les criminels de paix*)(Paris,1980),第 145—160 页。

㊾ “狂人之家”(1974),参见注释前文,第 149 页。

㊿ 同上书,第 145 页。

(91) 同上书,第 145—146 页。

(92) 同上书,第 146 页。

(93) SP,第 44、45 页;英译,第 40、41 页。参见“狂人之家”(1974),参见注释前文,第 147 页。

(94) 同上书,页 146。对于早期基督教苦行僧来说,忏悔的体罚仪式也在心灵上产生了一种类似的“危机”,见福柯 1980 年在柏克利的演讲(将在第十章讨论)。

(95) “狂人之家”(1974),参见注释前文,第 146 页。

(96) 同上书,第 146—147 页。

(97) 吉尔·德勒兹:“受虐狂”,Jean McNeil 英译,(New York,1971),第 88 页。

(98) VS,第 205—206 页;英译,第 155—156 页。

(99) VS,第 208 页;英译,第 157 页。

⑩ VS,第 54、62、67 页;英译,第 39、45、49 页。

⑩ VS,第 205 页;英译,第 155 页。

⑩ “权力关系在深入肉体”(Les rapports de pouvoir passent à l'interieur des corps,谈话),载《文学半月刊》,第 247 期(1977 年 1 月 1—15 日),第 6 页;英译,载 PKN,第 191 页。大部分性的“社会解释者”(social constructionists)都不愿亦步亦趋地跟着他们的哲学先驱福柯走(这是完全可以理解的),这说明福柯的确过于激进。例如,戴维·霍佩林(David M. Halperin)称:“我不能想像使自己非性化,也不能想像使自己不被同化。”[见霍佩林:《同性恋百年史》(*One Hundred Years of Homosexuality*)(New York,1990),第 53 页。]但我认为,非性(de-sexualization)正是(也的的确确是)福柯《知识意志》最后几页文字的宗旨——一种不可能实现的宗旨。

⑩ “权力关系在深入肉体”(谈话,1977),参见注释前文,第 6 页;英译,载 PKN,第 191 页。

⑩ “性爱警官萨德”(Sade, sergent du sexe,谈话),载《电影》,第 16 期(1975 年 12 月—1976 年 1 月),第 3—5 页。引起这段议论的缘由,是德国电影导演韦尔纳·施勒特(Werner Schroeter)的一部新片子——《玛丽亚·玛利布兰之死》(*Der Tod der Maria Malibran*)。数年之后,福柯将直接同施勒特讨论有关“受虐—快感”的“强烈情欲”问题:见“会谈”(conversation),载热拉尔·库朗(Gerard Courant)编:《施勒特传》(Werner Schroeter)(Paris,1982),第 38—47 页。

⑩ VS,第 14、198—200 页;英译,第 7、150—151 页。

⑩ VS,第 200、205 页;英译,第 152、155 页。

⑩ “性爱警官萨德”(谈话,1975),参见注释前文,第 5 页。“海市蜃楼”的隐喻是福柯自己的,见 VS,第 207 页;英译,第 157 页。

⑩ 彼得·布朗(Peter Brown):《身体与社会》(*The body and Society*)(New York,1988),第 168 页。

⑩ 安托南·阿尔托:“从《塔拉胡马拉国之行》谈起”(From A Voyage to the Land of the Tarahumara),载《阿尔托作品选》,苏珊·桑塔格编,Helen Weaver 英译,(New York, 1967),第 383 页。

⑪ 阿尔托:《结束上帝的裁判》(*To Be Done with the Judgment of God*),载《阿尔托作品选》,第 570—571 页。“狄俄尼索斯式的阉割”一语出自“这样一种残酷的知识”(Un si cruel savoir),载《批判》,第 182 期(1962 年 9 月),第 598 页。

⑪ 吉尔·德勒兹和加塔利:《千山台》(*A Thousand Plateaus*),Brian Maassumi 英译,(Minneapolis, Minn., 1987),第 150 页(从第六章"1947 年 11 月 28 日:你如何使自己成为一具没有性器官的肉体?"开始。该章原来是 1974 年在法国发表的一篇独立的文章)。关于福柯对《反俄狄浦斯》的推崇,见 SP,第 29 页注;英译,第 308 页注 2:"我无法用参考资料或引文来说明这本书(即《规训与惩罚》)从德勒兹及其同加塔利正在做的工作那里获得的裨益。"关于德勒兹和加塔利"没有性器官的肉体"的论点,可参见《反俄狄浦斯》,Robert Hurley, Mark Seem 和 Halen R. Lane 英译,(New York,1977),第 369 页:他们宣称,文艺复兴时期绘画中的耶稣受难像,就起着"一具完美的无性器官肉体的作用,是所有欲望机制的一个联结点,是令艺术家喜不自胜的一个施虐受虐狂式活动的场所"。

⑫ 德勒兹和加塔利:《千山台》,第 151 页。

⑬ "尼采·谱系学·历史",载《伊波利特纪念文集》(Paris,1971),第 159、154 页;英译,载 LCP,第 153、148 页。

⑭ 若此解释正确,则 S/M 就是福柯在"什么是启蒙?"(1983)中所暗示的各种实践中最重要的一种(见 TFR,第 46—47 页)。福柯在这里赞扬了"某些特别的变化,这些变化看来在过去的 20 年里,在一定领域内是可能的,而我们的存在和思维方式、权威之间的关系、男女之间的关系,以及我们看待疯狂与病症的方式……等等,均与这些领域有关"。

⑮ 凯瑟娜·麦金农(Catherine A. MacKinnon)在《激进女权主义》(*Feminism Unmodified*)(Cambridge, Mass.)一书中,批评 S/M 是一种典型的关于性爱及性欲的男性构造术(见第 146—162 页)——这是关于 S/M 的最深刻也是最激烈的批评之一。正如柏萨尼所指出的(在我看来他说得很对),麦金农及其合作者安德里亚·多尔金(Andrea Dworkin)这一批评的内在逻辑,是要"把性爱本身犯罪化,直到它得到重新创造为止"(见柏萨尼:"直肠就是监狱?",参见注释前文,第 214 页)。柏萨尼还指出,麦金农和福柯的思想中存在一种奇特的相似性,因为两人事实上都认为"重新创造"性爱是可取的(也是可能的),而且都认为使肉体"非性化"和"无生殖力化"是一件好事。当然,他们为这些(或许是空想的)目标而提出的办法是大相径庭的,因为福柯的(尼采主义的)批评旨在使一切性爱"无罪化"(原则上包括乱伦、少年恋和强奸),由此解除负罪感,直至肉体及其快感得到重新创造这一时刻的到来。参见福柯关于强奸的议论(上文所引),见"监禁·精神病学·监狱"(谈话,1977),

参见注释前文,第 97 页;英译,载 PPC,第 200 页。

⑯ RC,第 14 页。

⑰ “福柯的游戏”(谈话,1977),参见注释前文,第 76 页;英译,载 PKN,第 208 页(黑体字是后来加的)。

⑱ 见第 7 章。

⑲ FLI,第 83、84 页。

⑳ “性爱警官萨德”(谈话,1975),参见注释前文,第 5 页。

㉑ 同上书,第 5 页。

㉒ 同上书,第 4 页。同韦尔纳·施勒特的“会谈”(1982),参见注释前文,第 40 页。“关于性爱、权力与身份政治的谈话”(1982),参见注释前文,第 27 页。在《受虐狂》一书里,德勒兹对“施虐狂”和“受虐狂”作了明确区分,认为前者是“明确的理性”的极端强暴专横的观念,而后者是经过双方同意的、富于幻想的,也是值得欢迎的。见德勒兹:《受虐狂》,主要看第 112—116 页。

㉓ FD,第 372 页。

㉔ “什么是启蒙?”(1983),载 TFR,第 50 页。我引用的是一份打字稿(第 26 页),此稿显然是这篇文章英译本的根据(“un vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible”)。其中,“franchissement”一词我翻译为“超越”(transcendence),在其他文本中,这个词令人想起“清除”或“跨越”一个障碍,或“横渡”一条河,或“穿越”一个峡谷。

㉕ 见萨德侯爵:《朱丝蒂娜》,Richard Seaver 和 Anstryn Wainhouse 英译,(New York,1965),第 643 页(在 M·德·热尔南德的城堡里)。

㉖ “关于第七位天使的七次谈话”(Sept props sur le septième ange),让—皮埃尔·布里塞(Jean-Pierre Brisset)《逻辑语法学》(*La Grammaire Logique*)(Paris,1970)序,第 xix 页。FD,第 26 页;英译,第 16 页。“邪恶的玄想”(perverse mysticisme)一语,出自德勒兹:《受虐狂》,第 105 页。

㉗ NC,第 vii 页;英译,第 xi 页。

㉘ 加拉赫 1989 年 10 月 9 日的谈话。值得回想的是,那些“场景”(scenes)是 S/M 亚文化中的一条艺术术语,指涉特定的色情手迹,如前面描绘过的“拷打”和“阉割”场景。

⑫ 皮埃尔·克罗索斯基:"萨德侯爵和大革命"(The Marquis de Sade and the Revolution),载德尼·奥利埃(Denis Hollier)编:《社会学学院》(*The College of Sociology*),Betsy Wing 英译,(Minneapolis, Minn., 1988),第 230 页(着重号略去)。克罗索斯基自己把他对萨德的理解同"马西翁的摩尼教式灵知"联系了起来,见克罗索斯基:《我的邻人萨德》(Sade My Neighbor), Alphonso Lingis 英译,(Evanston, Ill., 1991),第 7 页。福柯通过他和克罗索斯基的密切关系,也同某种摩尼教式的神秘直觉有了潜在的联系,这种联系是我在第 10 章解释福柯那种独特的"苦行"时的潜台词。

⑬ 同上书,第 222 页(黑体字是后来加的),1947 年在《我的邻人萨德》(*Sade, mon prochain*)的第一版中,克罗索斯基重印了这篇谈话,并加了一个注脚,说明研究萨德有助于理解纳粹经验并与之斗争。见《社会学学院》,第 417 页注 5;并参见福柯关于转向肉体与快感将根除人们内心中的法西斯主义倾向的观点。

⑬ "快乐的知识"(Le gai savoir,谈话,1978),参见注释前文,第 36 页。参见福柯 1981 年第二次 Howison 讲演中关于古代苦行术的议论:"罪人的坦白应能有效地消除罪恶。"(引自从黑市购得的一部福柯演讲录,第 2 卷,第 7 页,根据录音校订过。)

⑬ 爱德蒙·怀特 1990 年 3 月 12 日的谈话。

⑬ 接下来的叙述引自瓦德《福柯在加利福尼亚》,第 67、88 页。

⑬ 同上书,第 73 页。

⑬ 瓦德 1989 年 10 月 3 日的谈话。我在福柯旧居和达尼埃尔·德费尔谈话时,他曾指给我看过这帧照片:1990 年 3 月 25 日那天,它仍挂在起居室书架边的墙上。

⑬ 瓦德:《福柯在加利福尼亚》,第 79 页(黑体字是后来加的)。

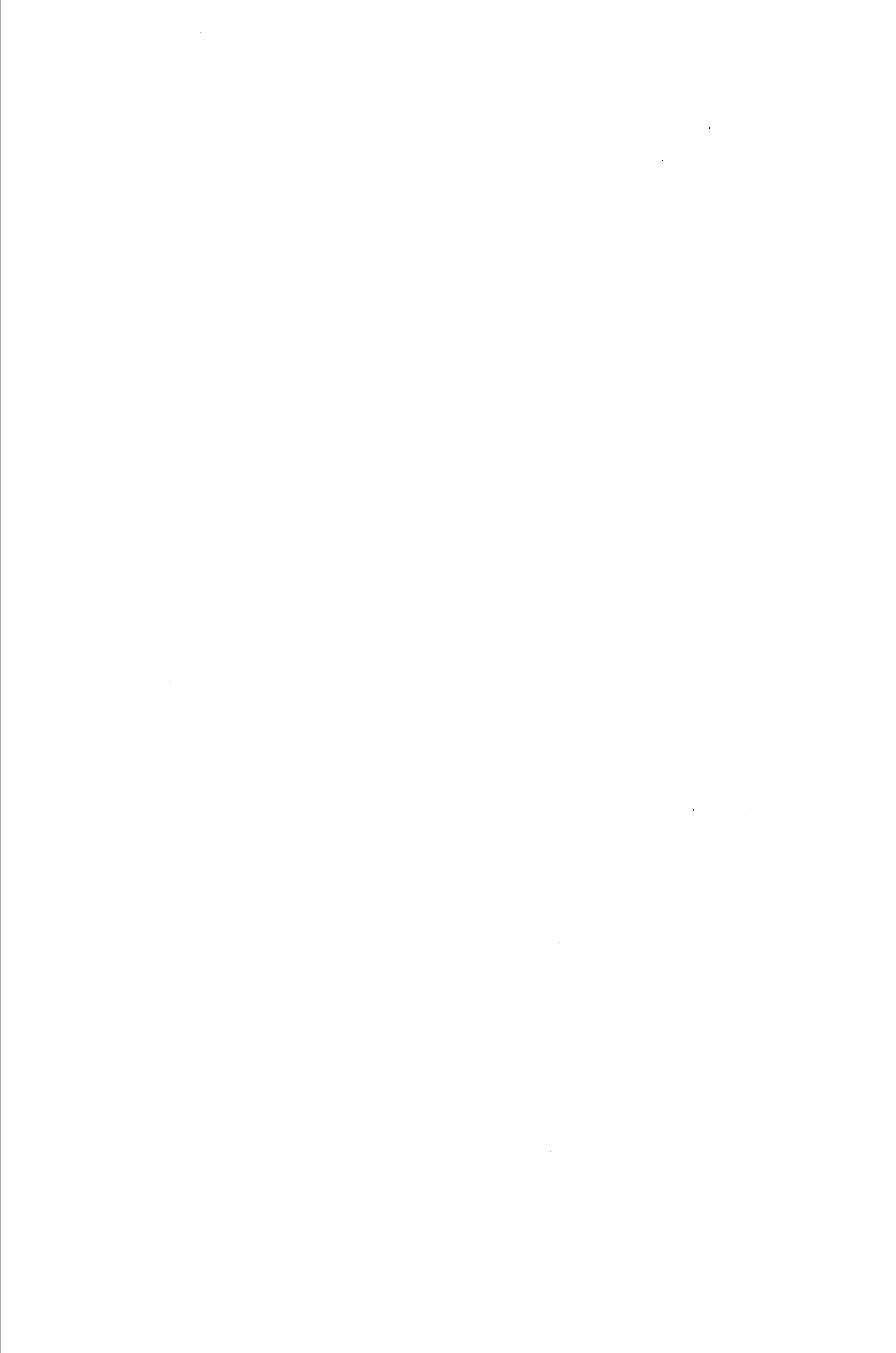
⑬ 同上书,第 81 页(黑体字是后来加的)。

⑬ 尼采:《人性的,过于人性的》(*Human, All Too Human*), R. J. Hollingdale 英译,(Cambridge, 1986),第 35 页(I, § 39)。参见尼采:《希腊悲剧时代的哲学》(*Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*),Marianne Cowane 英译,(Chicago,1962),第 63 页:"人是彻头彻尾的必然,而且完全是'不自由的',——如果自由在人们看来是一种专横地改变自己本质(就像换一件衣服)的愚蠢要求的话。对这种要求,每一个严肃的哲学家都会嗤之以鼻。"

⑬ 尼采:《人性的,过于人性的》,第 34—35 页(I, § 39)。

⑭ "哲学剧场"(1970),参见注释前文,第 904 页;英译,见 LCP,第 191 页。

⑭ "什么是启蒙?"(1983),载 TFR,第 47 页(悄然掩盖了康德关于自由意志的意义)。





THE DISTANT ROAR of BATTLE

第　九　章

战　斗　呐　喊



第九章　战斗呐喊

利·柏格森曾经讲过课的大教室被塞得水泄不通。听众挤满了每一条过道、坐满了讲台前的地板。学生们在讲座周围黑压压地摆了许多录音机。米歇尔·福柯的新课就要开始了。

“他来了!”人群中出现一阵轻微的骚动。福柯不拘礼节地分开众人挤上讲台,在讲座台后坐下来,打开讲稿(他在法兰西学院授课很少不用讲稿)。凑着一盏小台灯的灯光,双目一眨不眨地盯着稿子,开始念起来。①

就这样,1976 年 1 月 7 日,福柯开始了一次新的系列演讲。这也是他从加利福尼亚回来后第一次面对法国公众。他一上来就检讨自己以往工作的缺点。这种检讨早已是福柯修辞学的一个仪式化的特点,不过这一次他显得非同寻常地激烈。他批评说,他以前的课“冗赘啰唆,同时重复之处甚多”。尽管讨论的题目看上去丰富多彩,有真实、刑法、精神病学等概念,但这些题目“总是在同一个领域转悠,引起了同一些主题,同一些概念,等等”。这种“不断重复而且杂乱无章”的工作,很可能会“一事无成。因为不停地说着同一件事情,等于什么也没说”。它是“纷乱缠结的”、“模糊不清的”、“缺乏说服力的”、“分崩离析的”,是一片“混乱”。②

当然,这种解体的表象也许是骗人的:“可以说,”福柯接着说道,“也只有这些路可走,不管它们通向何方。”这句话,显然是从尼采的《教育者叔本华》中的一段话套来的:“在这个世界上,有一条仅供自己走的路。它通向何方?不要问,走就是。”③

“就我而言,”福柯谨慎地暗示着他自己“伟大尼采式探求”的特点:“我感到自己也许看上去有点像一头跃向水面的鲸,喷出细细的水柱将水面搅乱,并使这一点得到确信(或假装确信,或希望确信):在水的深处,在那没人能看得见他的地方,在那他不再被任何人控制的地方,他可以遵循一条更深奥、更紧凑、更

合乎逻辑的轨道。"("确信",在这里显然包含着掩饰,包含着自欺的危险。)④

让自己的"自我"感(这一"自我"在其他情况下总是隐而不见的)就是这样以一种奇怪的海中巨兽的形象短暂地浮现了一下之后,福柯转而又谈起他和教室里的许多人共有的体验之一——他们对以 1968 年 5 月为象征的政治斗争的参与。

"我觉得,"福柯说,"我们可以用这一主张来证明我们已经完成的工作的正确性,即这一工作适应了过去的 10 年、15 年至多 20 年这段特定时期的需要。"在他看来,这是一个主要以"被压迫知识的起义"而著称的时期。那是一个新社会运动的时代,这些新社会运动旨在解放精神病患者,消除犯罪的负疚感,不带羞耻感地表达各种以往被认为是"病态的"冲动。但也正是这种运动的日益增长的权力,向我们提出了一系列新的问题:"今天的力量关系还是那样允许这些被发掘出来的知识过某种自主的生活吗? 它们会被那些源自各种压制关系的手段所隔离吗? 它们本身有什么样的力量?"⑤

在过去的几年里,福柯透过探索"权力即战争,一种由其他手段继续的战争"这个命题(他在这里称之为"尼采假说"),试图对这些问题作出解答。历史上演的始终只是一场戏剧,一场无休无止地重复着的征服与反叛之剧。在任何社会里,统治者都会利用他的权力进行管制和惩罚,把强制规则和法典镌刻"在文物上甚至人们的肉体里",从而造成一种"法规的世界,其目的并不是要柔化暴力,而是要满足之"。即使一个社会看上去风平浪静,那也只是"流血的威胁"(无论掩饰得多么巧妙)减轻了混乱的危险,创造了一种潜在的战斗形式,人们"在社会制度中,在经济差异中,在语言中",以及(最后但不是最不重要的)"在我们所有人的肉体本身中",都不难发现它的踪迹。福柯的目的长期以来就是:对现代生活温顺表象背后的"遥远的战斗呐喊"加以充分阐述,用史料依据证明"统治的客观存在,揭露它的内在本质和它的野蛮性"。毕竟,重新爆发公开战斗的可能性是无穷无尽的:相信人们的洞察力,这是"尼采假说"最有希望的(或最可怕的)方面。"人类在达到普遍互惠主义之前,并不是从战斗到战斗地逐步演进的,"——福柯在 1971 年写道,概括出了他的尼采式思想方法最令人不安的含义之一:"人类会在一种法规体系内迫使它的每一种暴力就范,由此从统治走向统治。"⑥

现在福柯想重新考虑的,正是这种思维方式。他说,"这既是因为它在很多

方面还考虑欠周，也是因为我觉得压迫和战争这两个概念本身，如果不应被彻底抛弃的话，也应在很大程度上被修改。"同性恋解放之类的社会运动似乎已接近于某种成功了。但是，倘若这些"解放"运动想真正产生解放的作用，就是说，倘若它们想维持"某种自主的生活"，它们还必须认真构想出某种摆脱了"一切压制关系的""新的权利形式"。而要设想这种新型"权利"可能采取的形式，就不能不向"尼采假说"提出挑战——如果可能的话，还必须超越之。⑦

极欲摆脱这些罕见的政治和伦理困境的福柯，陷入了一个漫长的思想和个人的危机时期。在1968—1975年间，他知道他想说什么，也知道他在政治方面的目标。对他来说，这曾是一个"充满力量和欢欣，充满创造喜悦"的时期……吉尔·德勒兹后来回忆说。对比之下，此后一些年里的福柯在德勒兹看来显得"非常不一样，变得更内向了，也许更消沉了，更隐秘了"。福柯开始以常常令德勒兹感到不快的方式，修正自己政治行动的特性；他改变了自己的研究方向，并从未有过地对那条仅供他一人走的路，似乎也流露出怀疑情绪。⑧

他讲演的文体就是一个表征：它不再那么锋芒毕露、咄咄逼人了，变得冷静、谨慎，偶尔甚至显得可憎。他这个时期最重要的政治声明，他关于"性史"的导论，令他感到不满了。他不停地从尼采转向马基雅维里，又从马基雅维里转向路德维希·冯·米塞斯(Ludwig von Mises)。他投身于一些新的研究领域，试图改变他的权力理论、他的政治观乃至他论述"自我"最难以捉摸的问题的方法。

这些研究进行得都很不顺利。它们大都是"纷乱缠结的"和"缺乏说服力的"，正像福柯担心的那样。它同尼采的假说格斗，实际上就是在同他自己格斗，力图从一定程度上说明他是谁，以及他还可能变成什么。这不是一个简单的过程。拐弯抹角的路常常把他带向死胡同，令他晕头转向、沮丧不堪，只好不断地从头开始。据一个朋友回忆，有时他看上去简直已经"被厌倦、或被某种可怕的怀疑击垮了"。⑨然而他仍不放弃努力。而在介绍他的毕生探求的这一痛苦阶段的时候，聪明的办法是停留在事情的表面，按顺序叙述他在公开场合下探讨的某些观点，以及他为寻找一条新的思路而采取的某些行动。

他于1976年年初在法兰西学院开出的课程里，福柯采用了一种老式的技巧———一种他在自己的余生中使用得越来越经常的技巧。尽管他在头两次讲演中提出了一些当代的问题(有关怎样为各种新社会运动构筑某种积极的政治基础)，但他后来的探索范围却收得很窄，集中到了这样一个历史学的问题上，即："认为在权力关系中起作用的是战争，认为和平时期也存在着一种不间断的战斗，认为文明秩序从根本上看是一种战斗秩序——这种信念究竟是怎样和在何时产生的？"[10]

或者更直截了当地说："究竟是谁，在战争的喧嚣纷乱中，在战斗的污垢中，寻找了可理解性、秩序、制度、历史的原则？"[11]

他运用渊博的学识，绕着弯子对这个问题进行了阐发。他详细考察了三位早期现代政治理论家的著作。其一，是英国议会法学家爱德华·柯克爵士(Sir Edward Coke，1552—1634)，他曾主张法制，反对国王专权；其二，是英国17世纪40年代内战期间的平等派领袖约翰·李尔本(John Lilburne，1614—1657，平等派系激进平等主义的清教徒政治团体，当时一度很得势)；其三，则是亨利·德·布兰维利埃(Henri de Boulainvilliers，1658—1722)，他对由路易十四精辟地概括为"朕即国家"(L'ètat，c'est moi)的绝对君主制理论的批判，曾产生过很大影响。[12]

尽管这些君主制的早期批评家之间有一些明显的差异，福柯仍在他们当中发现了同一种"新型的话语"和同一种全新的"分析形式"。其主要标志，他认为有如下三个方面：

第一，"在这种话语中说话的主体"并不(也不可能)"占据法学家或哲学家的位置，即是说一种普遍主体的位置"，一种不偏不倚的、超然于社会冲突之上的公断人的位置。同传奇式的希腊立法者梭伦或康德(借用福柯自己举的例子)不同，绝对专制权力的现代反对者并非站在政治的边线上：他毋宁是"置身于战斗之中的，他有敌人，他是在为胜利而战斗。他无疑是要维护一项权利，但争议中的权利是他自己的权利，是一种带有征服关系标记的独特的权利"。[13]

其次，柯克、李尔本和布兰维利埃都求助于历史论据，以关于《大宪章》之类古代文献的大胆然而有意歪曲的解释作为自己的立论基础。"这种类型的话语全是在历史方面展开的，"福柯指出。"它不用理想的理性或法律原则去评价历

史、不公正的政府或陋习与暴力；相反，它寻求在制度和立法的形式下，恢复已被忘却的那种充斥着真刀真枪的搏斗、充斥着潜在的胜利或失败的过去，恢复已被法典制止了的流血冲突。"这种话语"既可以很好地迎合没落贵族的怀旧情绪，也可以很好地迎合民众的复仇热望"，常常不惜利用"传统的神话形式"，来编造历史以实现作者的战略目的。⑭

第三，这种诉诸历史的做法，"彻底扭曲了可理解性的传统价值"。虽然柯克、李尔本和布兰维利埃在寻求权利和真理，但他们无不把"普遍真理和一般权利"看作"幻想或陷阱"。他们要在别的地方，在"暴力、激情、仇恨和报复的混乱"中，寻求"解读原则"。"正是在这种混乱之上，人们将要勾勒出一种'理性'。这是一种不断成长的理性，但这种成长只是使它变得越来越脆弱，越来越不可靠，越来越同幻想、幻觉和神秘现象纠缠在一起。而且社会越是进步，理性的这种演化也就越突出。……漫长的秩序、劳动与和平的时代，应该由神秘、阴沉的战神来指引。和谐应该由狂怒来说明。"⑮

如果不是什么别的东西，这种分析简直就是一种惊人的学术口技：因为在福柯关于柯克、李尔本和布兰维利埃的叙述中，人们时时听到关于《规训与惩罚》的作者的更加生动的叙述。

在他的 1976 年的系列演讲的最后一讲中，人们会更加强烈地感觉到这是一种隐蔽起来的自我分析。

福柯在这一讲中概述了 19 世纪思想的这种"策略"风格的某些结果。他一开始就提醒听众们注意：柯克、李尔本和布兰维利埃都认为，这种历史性的战斗主要是"在惯例体制和利益各异的、互相敌对的两个种族之间"进行的。对于两位英国理论家来说，实质性的冲突发生在萨克逊普通法和征服者威廉强加的"诺曼枷锁"之间；而对于一个世纪之后的布兰维利埃来说，决定性的斗争发生在这两种势力之间，其中一方是自称日耳曼后裔的贵族阶级，另一方是有意于勾结"高卢—罗马人出身的资产阶级"的没落君主政体。在 19 世纪，战斗中的法国和德意志贵族可以利用这种思维方式中的种族主义因素，把历史描绘成一种"生物学上的对抗"；而为"民众的复仇热望"所鼓舞的自由派和社会主义者，也可以在同一时期利用这种思维方式，把历史说成是一种"阶级斗争"。福柯在这里提到了奥古斯坦·梯也里（Augustin Thierry，1795—1856）———位着迷于权力在争取权利方面作用的自由改革派，马克思曾称他为"法国历史编纂学中

的'阶级斗争'之父"。[16]

不过,福柯并没有在这里详谈梯也里或马克思的学说。他转而谈论起一种新的"生物政治学"的兴起,阐释了现代国家如何利用这种政治学,透过监控健康、卫生和公共安全等手段,力图管制全体人民的生活。这些全是福柯要在他的"性史"第一卷中讨论的话题。尽管他也顺便提到了性的问题,但他最后一讲的重点,却并不是萨德侯爵和性爱与死亡的可怕缠结(在书中这的确是重点),而是我们时代的现代政治同战斗到底的传奇故事发生缠结的方式(它同样可怕)。由此,以梯也里为范例的一种思维方式,在 19 世纪末导致了花样繁多的内战"秘法",其中有些是反动的民族主义者炮制的,另一些则是由革命的社会主义者制定的。[17]

极左派和极右派的各种新武士们全都一样,对"被法典制止了的流血冲突"眷恋不已,并对现代国家竭力否认其暴力起源的做法深恶痛绝。尽管意识形态上歧见甚深,原始法西斯主义者和战斗的社会主义者却都热衷于使用赤裸裸的暴力。他们都暗示说,"'为了繁荣昌盛,你们必须多多杀敌。'"在他的演说中,福柯将这种对内战的迷恋定义为一种"种族主义";而在《知识意志》里,他却只是比较简单地谈了谈"某种嗜血心理"。[18]

"每当社会主义不得不强调斗争问题的时候"——他断言道,一种嗜血心理便增强了;或者,按他在讲演中用他自己特有的语言所说的:"种族主义便复活了。"在阶级战争中流的血被誉为锻造新人的手段。而在消灭"资产阶级社会正中心的敌对势力"的斗争中,某些群体被定为灭绝的目标。福柯好像在夸大其词,可是当人们想起这样一些事实的时候,如斯大林在 1932 到 1933 年间大批饿死乌克兰富农,如他在 1953 年剥夺苏联犹太人担任高级公职的权利(这一事件曾促使福柯离开法共),如最近(1975—1978)发生的波帕肃清柬埔寨城市居民的运动,福柯的话又显得不无道理了。[19]

"结果,"福柯总结道,"每当出现各种社会主义(或各种社会主义的形式,或种种强调斗争问题的社会主义时期)的时候,种族主义也就应运而生了。因此,最具有种族主义色彩的社会主义,当然应首推布朗基主义、巴黎公社和无政府主义……。"[20]

这是一份令人吃惊的名单,被它列为批评对象的,不仅有奥古斯特·布朗基(Auguste Blanqui,1805—1881,他是用半军事性秘密方式组织起义的先驱)所

开创的密谋传统，而且有1871年的巴黎公社这一或许是19世纪最重要的自发性民众起义[卡尔·马克思曾以《法兰西内战》(*The Civil War in France*)一书极力赞颂过它]，此外有同一时期反威权主义的无政府主义者，现代国家坚定不移的批判者——尽管他们像布朗基和巴黎公社分子一样，并不害怕实施典型的暴力。

所有这三个例子均取自19世纪——这一点也有些迷惑人。毕竟，布朗基、公社分子、无政府主义者确定了一些暴力反抗的持久样式，这些样式在20世纪经常为人们所效仿，如60年代的国际新左派的行为方式在很大程度上就是和它们一脉相承的。尽管福柯没有明确提到1968年5月后这些战斗性的反抗样式在法国的复兴，但"无产阶级左派"的老斗士们谁都清楚他在影射当代的革命运动。这种影射，把他这一套惊人的讲演推向了惊人的高潮。

这种隐蔽起来的自我批评，实际后果如何呢？

"如果要找一种无训诫的权力形式，"福柯在他1976年的法兰西学院课程一开始就说过，"我们不应当向古代的统治权权利去寻求"(就像萨德和乔治·巴塔耶那样)，"而应当在一种新型权利的可能性去寻求"，这种"新型权利"将不再为"遥远的战斗呐喊"所困扰。在后来的课程中，他再没有提起这种可能性——这种"新型权利"究竟可能呈现出什么样的形式，仍然是一个谜。㉑

但这是一个他认为他可以加以阐明的谜。他的下一部重要著作——"性史"第一卷，就说明了这一点。㉒

福柯这部新作于1976年12月问世，书名即《知识意志》。该书很快就被译成欧洲的各种主要语言，其英文版出版于1978年，而且译者加的主标题多少有点迷惑人——叫做《性史》(*The History of Sexuality*)

这是一部非常奇怪的作品，它以论战的形式谈论方法论问题，旨在批判当时在国际左派中广泛流行的一种观点，即性在现代社会受到了压抑。恰恰相反，——福柯争辩说，性是现代社会的一个新发明，是一种新的思维方式，其基础是在19世纪首次得到表述的一个观念，即：我们每个人都可以透过我们的性

本能和性欲望来得到理解和解释。

该书复杂微妙，充斥着反讽和附带提出的奇思妙想，不注重文献资料，也不作长篇的争辩，它文风武断，语调激昂，而且抽象得让人看不清具体问题。

尽管有些部分令人困惑，这部论战性著作的主要矛头所向，在 1976 年却是一目了然的。关于性压抑的流行看法，尤其是它在威廉·莱希(William Reich)这样一位马克思主义弗洛伊德派的著作里的表现，未免也太简单了一些。虽然许多禁忌和禁条仍在限制着我们的性自由，可我们居住的这个世界却渗透了性爱——而且还不只是渗透了关于性爱的谈论。(福柯最近毕竟在旧金山的同性恋亚文化中实地证实了这一点。)透过对"儿童、狂人和罪犯的性活动"进行前所未有的监视，和详细解说"各种奇想、迷念、迷狂和狂暴大发作"的与性有关系的方面，现代科学自相矛盾地促进了"多形"性行为的传播。因为人们对性爱投去的注意力越多，有关异常性行为的信息搜集、传播得越多，就越容易有这么做的心思。("现代社会是邪恶的，"福柯用一种可以理解的强调语气写道。"它不是无视道德上的清规戒律，也不是什么伪善，而是老老实实地邪恶，直截了当地邪恶。")取缔某些被认为是"变态的"性行为的努力，也产生了适得其反的恶果，引出一些更奇怪的肉体快感形式。(正如种种 S/M 活动所表明的，甚至最恶毒的压迫行为都会被变成带强烈色情色彩的游戏，都能开辟各种出乎意料的快感可能性。)由于所有这些原因，马克思主义弗洛伊德派们决意取消一切禁忌和禁令，结果只能导致一种幼稚的"解放"概念。倘若性和性爱，像一般意义上的肉体一样，根本上都是由一种"生物权力"塑造出来的，它们确定着我们在这个世界上的肉体存有感，那么，单靠简单地宣布性自由根本无法预示一种色情幸福的"新城"的出现。仅仅废除管制外部性行为的各种法律的和社会的制裁力，会产生一些不良后果，其中之一就是会使负疚感的铁笼完好无损地保存下去。这种负疚感深深地扎根于无意识之中，它那残酷的记忆法无声地塑造着和改造着我们冲动和欲望的肉体世界，驱使着我们(不管你喜欢与否)一阵一阵、无休无止地围绕着性问题进行自我分析。(福柯 1975 年 5 月在死亡谷用迷幻药 LSD 悟道时，肯定异常强烈地体验到了这种迷念的不可避免性。)[23]

在关于该书的一次谈话中，福柯认为它提出的主要问题："性在我们这样的社会里，没有仅仅被当作人类、家庭和个人再生产的手段，没有仅仅被当作获取快感和享受的手段，这事究竟是怎样发生的？性被人们看成了一个特权领域，

在那里我们可以读到或表达我们最深层的'真实'——这事究竟是怎样发生的?"[24]

应该指出,解答这一问题,并不需要抛弃性压抑的假说。但福柯的书却不这样。它力图让我们改变关于权力运作的看法,一个劲儿地展示着问题的微妙复杂和其中固有的悖论。在这几个月里,福柯的一些最惊人的论点听起来让人害怕,有时还能给人一种世界末日般的恐怖感(如他在一次谈话中令人反感地宣称:"权力已把人变成了性爱怪物"),但他对于未来,又总是在表达着一种神秘的然而又是荒诞不经的乐观态度。[25]

"我赞成所有快乐的分散化、局部化和私有化,"该书出版后不久,他兴致勃勃地对一名《快报》记者说。"我们正在发明各种新快感!那是超越性爱的快感!"他眨了眨眼睛,向记者说了一个"圈内的"笑话:"一个年轻人,最近去加利福尼亚红红火火的同性恋社区转了转。回国后便径直跑到我这里,喜气洋洋地宣布了一个令人兴奋的消息:'勃起已经绝迹了!'"[26]

但福柯在这里所暗示的那些新快感的可能性,毕竟离大多数读者的生活太远,故而他们当中许多人仍感到迷惑不解。也正因为如此,尽管获得了一堆热情洋溢的书评,作者还是很失望。他曾期望着将人们唤醒,令他们用新的方式思考,激发一场新的讨论——尤其是在左派方面。然而许许多多的读者,特别是左派读者,似乎都把他的困惑的表征(他关于性压抑观点的批评,他重新开始的关于各种可能的权利形式的研究,他关于超越"性爱欲望"的号召)错当成对一套新教条的认可了。他感到悲哀:竟没有一个人愿意(或许应该说"能够")讨论讨论该书关键性的(然而谜一般难解的)最后一章,就"死亡的权利和制约生命的权力"的问题谈谈看法。[27]

从一个层面上看,他只能怨自己,这一问题很大一部分被一种炼金术般的奥妙文体包裹着(尤其是在书的最后几页里)。他竟是在一种"秘密的标记"下传授他那一套独特的"真实色情学"的秘方。[28]

但这还不是引起误解的惟一原因。正像福柯后来认识到的那样,人们对《知识意志》的态度,也是这些年里正在改造思想生产手段的巨大社会力量的影响所致。1945年,萨特曾因发表了一个公开演说《存在主义就是人道主义》而天下闻名。1966年福柯成为名扬四海的大学者,也主要是由于一份拥有大量读者的新闻杂志登了关于《词与物》的一篇妙评。而10年之后,影响巴黎新思想市

场的主要媒体，已不再是公开演说或漂亮的书评了，它变成了一个一周一度的电视书评节目——Apostrophes（争鸣）。这个讨论会形式的节目创办于1974年，主持人贝尔纳·皮沃（Bernard Pivot）博学多识，应答敏捷，巧思过人，使该节目在法国公众中享有崇高声望（每个礼拜五晚上都有近三百万人收看）。皮沃的"圆桌讨论会"极大地扩大了知识分子的听众面，同时也强化了巴黎本来就很盛行的一种浮华风气——即哲学论点往往会成为人们茶余饭后的时髦谈资、成为人们在咖啡桌上炫耀身份的标志。[29]

福柯在1983年向一位德国采访者解释道："实际发生的，是这样一种情况：一个清楚地推演过的论述，不是由促使它完善的补充性作品（不论是用批评还是用发挥的方式）来加以传达，使之变得更困难和更精致，而是从一开始就经历着一种发挥的过程。逐渐地，从书到书评，再到报纸文章，然后从报纸文章到电视，我们终于把一部作品，或一个问题，概括为一些标语……人们花了15年的时间才把我的那本论癫狂的书变成了这样一个标语：18世纪所有的狂人都被关起来了。而我那本论知识意志的书被转变为'性从未受到压抑'这一标语，却连15个月的时间都用不着——实际上只花了三个礼拜的工夫。"[30]

福柯只在"争鸣"节目中露过一次面，但这次露面是令人难忘的。他在1976年12月被请来谈谈他的《知识意志》。但他坚持只谈另一本书——一本关于一位苏联持不同政见者受审的书。贝尔纳·皮沃还不相信他会对他自己的书只字不提："这么说，你真的不想谈谈你的书了？"他发现要保持一副一本正经的面孔是不可能的。数年之后，在他去世的那天晚上，他在"争鸣"节目上露面（这是他最后一次上法国电视）的一段镜头又被电视台播放了。哲学家身着笔挺的高级西服，在镜头中狂笑不已。"简直要笑破肚皮了，"一位老朋友惊讶地说，"可当时每个人都期待着他能像教皇那样严肃，好好就他那颠覆性的行为史学发表一些高论……。"[31]

福柯这一令人气恼的举动很快就被人们抛到了脑后，因为巴黎知识界又一头栽进了另一场辩论中去了。这是冷战初年的辩论的一次杂耍般的回潮。就在《知识意志》问世后不久，由于两位比较年轻、冲劲十足的作家在"争鸣"节目中的亮相，巴黎掀起了一次新的哲学浪潮。这两位作家，一位名叫贝尔纳·亨

利·列维(Bernard Henri Levy),另一位便是1968年5月学潮和"无产阶级左派"的老斗士——安德烈·格吕克斯曼(这时他的政治态度已经发生了惊人的巨变)。顷刻间,他们的照片几乎无所不在——杂志上、电视上、招贴柱上、短袖衫上,比比皆是。像摇滚歌星似地被捧红的他们,竟被列维自己大言不惭地封为"新哲学家"。不几天,他们的"哲学"(如果这个词用得还算得当的话)的精髓就被化约为这么一句话:"马克思主义死了。"[32]

由于马克思主义早在三十多年前就受到了许多欧美知识分子的批判并被抛弃了,更由于法国的辩论水平总是极其低下,这场关于"新哲学家们"的争论十分可笑。一位观察家尖刻地挖苦说,许多法国知识分子反应热烈,"就好像个人自由是个什么新观点"、共产主义暴政是个什么新发现似的。然而,正像福柯不无道理地认识到的那样,这里仍然存在着一些严重的问题——尤其是在格吕克斯曼的《思想大师》(*Les maitres penseurs*)(1980年译成英文)这本书里。[33]

格吕克斯曼的书,是他退出法国毛派运动以来差不多五年的理论研究历程的总结。该书风格奇异,迂曲复杂,绚丽的词藻下明显地流露出一种内心的呼声。他(以及他那一代人)当初是怎样沦为凶恶的政治狂想的牺牲品的?格吕克斯曼认为,原因之一,就是他们当时所依据的那些"圣典"。黑格尔、马克思和尼采提供了一些教条式的必然性和最后解决办法,将"在惩戒性社会以较轻微、较隐蔽的方式激励着统治者和被统治者的那种权力意志"——按格吕克斯曼的说法,提高到了"可以明说的程度"。在他看来,这种哲学上狂妄自大的逻辑结果之一,便是奥斯维辛集中营,另一个则是苏联的政治犯集中营。右翼并非恶的独占者。[34]

不管它的其他长处是什么,格吕克斯曼的书总的来说是一部尖锐的自我批评之作。他强调指出,极权主义冲动并不是什么外在的东西,并不是只在别人身上出现,我们可以加以谴责的东西:事实上,这种冲动影响着"每一个人"。我们每一个人都是"双重的",既陷身于权力的种种圈套,又为滥用权力的诱惑所摆布着。而"一旦人们考虑到这种内在的分裂,"他总结道,"就再无可能设想一场单一的、由善与恶进行决战的最后革命了。"[35]

这些话对于1968年5月的某些老斗士来说简直就是挑战。格吕克斯曼的许多老战友(吉尔·德勒兹便是其中之一)都被《思想大师》深深地激怒了,他们纷纷作出强烈回应,语调中常常不乏辛辣的反讽。[36]

福柯的回应方式则截然不同。在一篇文笔优雅的书评(登载在《新观察家》上)里,他着重赞扬了格吕克斯曼的观点。"在苏联的政治犯集中营里,"福柯写道,由此对他前一年在他关于战争与阶级斗争的讲演中提出的一个主题作了一番发挥:"人们看不到任何不幸的错误的后果,看到的只是政治秩序方面各种'最真实的'理论的效果。"斯大林的种种暴行都是以革命理想的名义实施的,这一事实使这种理想本身(而不仅仅是斯大林对它的理解成了问题)。"这种革命是什么?"福柯现在问道,并以更激烈的方式提出了《知识意志》所蕴含的一个思想:"它可以或应该重新开始吗?如果它尚未完成,有必要将它完成吗?如果它已经结束,现在开始的又是什么别样的历史?今后应该做些什么来进行或避免这种革命?"[37]

"格吕克斯曼没有在阿波罗之下召唤出一个新的狄俄尼索斯,"福柯总结道。"在最高尚的哲学论述的核心处,他召唤出它的逃亡者、受害者、死敌、不断地挨整的持不同政见者——简言之,它的'血淋淋的脑袋'。"这些话出自一位五年前曾鼓吹实施"古老的日耳曼习惯法"(把敌人的脑袋砍下来挑在矛尖上游行)的尼采主义哲学家之口,不能说不是一个显著的转变。福柯实际上是在透过这些言论肯定格吕克斯曼政治立场的变化,并像他一样做出政治上的自我否定姿态。[38]

吉尔·德勒兹对于他的老朋友的态度转变,不可能没有察觉。他和福柯对"阿波罗之下的狄俄尼索斯"已共同寻求了十多年。然而现在,他们的联盟终告完结了。

在哲学的层面上,福柯在《知识意志》中关于"性爱欲望"的批判,也有可能被理解为对德勒兹和加塔利的《反俄狄浦斯》的批判。《反俄狄浦斯》这本书毕竟深深地烙有威廉·莱希的印记。事实上德勒兹在私下里也作出了反应——他向福柯写了封长信,进行争辩。[39]

此后不久,福柯便突然决定再不同德勒兹会面。"这是福柯古怪的一面,"一位朋友说,"是他不近人情的个性的一次暴露。"在他后来的日子里,两位哲学家终于再未谋面,只偶尔通过信件交换过意见。[40]

他们的政治歧见开始增多。现在,他们对马克思主义的价值和 1968 年 5

月学潮的遗产的看法发生了分歧。在中东政治问题上，德勒兹是个坚定的亲巴勒斯坦派，而福柯却始终不渝地站在以色列一边。[41]

1977年底，左翼恐怖主义问题又在法国发生了。这次骚动的起因已不是法国极左派的暴力行动(因为毛主义运动这时已基本绝迹)，而是一场牵扯到格劳·克鲁瓦桑(Klaus Croissant)，巴德—梅因霍夫帮的主要德国律师的著名诉讼案。克鲁瓦桑在因非法向狱中的恐怖主义组织成员传递资料而面临被判刑的危险时，被人偷偷转移到法国，并要求在那里政治避难。德国要求法国引渡该律师。而当法国准备满足这一要求时，法国左派又掀起了抗议浪潮。一时间，宣言书、声讨檄文、示威游行铺天盖地而来。在巴黎关押克鲁瓦桑的监狱那里，也爆发了示威群众同警察的暴力冲突。[42]

福柯和德勒兹都挺身而出，为阻止克鲁瓦桑被引渡而战。但他们所依据的准则却大相径庭。德勒兹不仅要为克鲁瓦桑鸣冤，而且要对他所谓的德国"国家恐怖主义"大张挞伐，从而含蓄地肯定了巴德—梅因霍夫帮本身关于该国政府的观点。福柯不这样，他只是从权利方面来表述自己的立场。"人人都有这样一项权利，即可以拥有一名律师，他可以替你说话，和你站在一起；他可以让你的意见得到倾听，让你得以保全你的生命、身份和拒绝力，"福柯在《新观察家》里写道。"这一权利并非一种法律上的抽象，也不是什么梦幻般的理想，——应该说它是我们历史性的存在的一部分，绝不应将它抹去。"透过捍卫当事人拥有律师的权利，福柯实际上是在确认某种政治上的"实际行为"(agenda)，这种实际行为不仅和巴德—梅因霍夫帮的实际行为相左，而且和他自己以前关于"人民司法"的信念格格不入。[43]

数年后，德勒兹对曾是他一生中最重要的思想联盟之一(也是福柯一生中最重要的思想联盟之一)的破裂，作了三点分析。

"首先，"德勒兹说，关于"出了什么事?"这一简单的问题，"并非只有一个答案"。"我们两人谁都可能今天给出一个答案，明天又给出另一个答案。这不是因为我们反复无常，而是因为原因实在太多，而且其中没有一个是'基本的'。正因为没有一个基本的原因，所以总有好些原因同时纠缠在一起。惟一重要的事情是，我在政治上长期追随〔福柯〕，而从某个时刻起我不再完全同意他关于许多问题的看法了。

"第二，这种意见分歧并没有引起我们之间的'疏远'，也无须对它加以'评

论'。环境迫使我们减少了见面的机会,并使我们变得愈难以谋面了。很奇怪,我们不再见面并不是出于意见不一致,恰恰相反,正是由于我们不再见面,我们之间才出现了相互的不理解或距离。

"第三,我可以告诉你,我为没有再和他见面经常感到后悔得要命。究竟是什么妨碍了我给他打电话?正是在这里我看到一个比其他所有原因都更深刻、更基本的原因,这就是:不知道是对是错,我曾以为从他的生活和他的思想的角度来看,他希望更深地进入一种孤寂状态;我以为他需要这种孤寂状态,除了最亲密的朋友以外不和任何人来往。现在我觉得我当时真应该设法再同他见面,可是出于尊重,我当时并不想这样做。

"至今我还在为没有再见到他而深深地自责。尤其是,我原本并没有理由这样做啊!"[44]

在1977—1978这一学年里,福柯要在法兰西学院作一个题为"安全、领土和人口"的系列讲演。(上一学年是福柯的休假年,因此他没有开课。)这个涉及"人口"的课程名称,暗示着哲学家重新拾起他在1976年留下的话题,准备探讨一番种族主义、阶级斗争和当代历史上"历次大屠杀"的凶残性等问题,以深化《知识意志》最后一章关于"生物—政治"的初步分析。

据福柯在学院里的一个最亲密的合作者回忆,这一课程并未按原计划展开。

"很长一段时间里,"这位见证人说,"福柯一直在徘徊不定。我觉得这是他的一个很艰难的时期。我记得很清楚,那是在圣诞节放假期间,我同福柯谈起他将要开的课。这些课将涉及《知识意志》最后一章所提出的各种问题。可福柯告诉我说,这个课题太难,他不知道自己能说些什么。他当时含糊其辞,所以我们也不知道他到底在想什么。但很明显,他正处于危机时期。当课程开始的时候(1978年1月11日),谁也不曾想到课题竟会完全变了样。"[45]

福柯的这位合作者每个礼拜都看着他同自己的材料苦苦搏斗。"听着他的每一讲,"他说,"你会感到那简直是受难,是痛苦。绝对是如此。"[46]

福柯的课程是由谈论安全和生物—政治的问题开始的,似乎在执行预定方案。但突然——据他的合作者回忆说,就在课程刚刚开始不久,他就打住不讲

了。他讲不下去了。而且很显然,"牺牲政治"这一提问法对他来说已经结束了——这个问题已经讲完了。

"他改弦更张了。但他依旧徘徊不定。"[47]

在他 1978 年的课程里,福柯突然换了个新论题,这个新论题就是他所谓的"管理状态"(governmentality)。这个笨重的新词表明,他感兴趣的不仅是管理的各个政治方面,而且包括着管理的、教育学的、精神的和宗教的各个领域。由于仍未放弃理解"我们怎样掉进了我们自己的历史的陷阱?"这一问题的努力,他现在开始分析:我们如何会思考起这样一些相互关联着的问题,如"怎样成为尽可能好的管理者,等等"。[48]

他推测说,关于这些问题的现代探讨方法是在 16 世纪形成的,而这种探讨方法的提出,为的是回应两个相交的事变进程:其一,是"各区域性的、行政和殖民大国"的兴起,以及由此而来的对众多成分复杂的居民实施管理的必要性;其二,便是新教徒和天主教徒之间的宗教战争,它使人们感到迫切需要找到一种方法,"这种方法将使此岸的人们得到精神上的统治和引导,以便达到永恒的获救"。[49]

福柯认为,在这一情况下,早期现代管理理论家们开始把两种先前分开的思维方式结合在一起。一方面,世俗哲学家们长期以来一直只从此岸方面探讨管理艺术:政治家们的目标在于驾驭冲突、保护城邦的领土和维护和谐与安宁。而神学家们则相反,他们探讨管理艺术用的明显是彼岸的语言:"牧师"领袖的目标是精神上的;他们以灵魂的获救为己任,要像牧羊人照看他的羊群那样监视每一个人的良心。福柯假定,在 16—17 世纪,这两种思维方式第一次被共同付诸实施,结果是产生了一种混合型的新管理艺术,它前所未有地同每一位公民外部及内心生活的管制和监控发生了关系。[50]

像他在 1976 年所做的那样,福柯主要透过深入分析各种各样的文献资料[首先是有关管理艺术和"政治理由"(raison d'État)的古典论文],对他的假说进行了探讨。例如,在该课程的第四讲(惟有这一讲在他生前获得了发表)中,他分析了马基雅维里的影响,并对《谋略之鉴》(*The Mirror of Policy*)一书进行了讲解。《谋略之鉴》是一本相当晦涩的书,出版于 1555 年,作者纪尧姆·德·拉

佩里埃(Guillaume de La Perrière)透过它表达了关于作为一个和谐整体的政治联邦的理想,同时为不受限制的王权作了一番辩解。[51]

福柯随后大致地将"西方各种大型权力结构"的兴起划分为三个阶段。首先是"司法国家",它在中世纪得到了巩固,是按旨在将每个公民整合进社会生活的各种习惯和法律组织起来的。其次,在16世纪,出现了"行政国家"或"警察国家",那是按一些新教育法和政治学组织起来的,这些新教育法和政治学寻求一种"关于国家力量的具体、准确和慎重的知识",以便能够用一种理想的方式统治个人的生命——就是说,使"个人的发展同时也能促进国家力量的发展"。最后到来的便是福柯所说的"管理国家",它在18—19世纪臻于完善,行使着一种前所未有的、能够决定个人和各民族命运的权力。[52]

福柯在1979年的一次谈话中概括说,这种长期发展的累积后果,便是政治权力"这时已直接延及个人的特征,能够触及他的肉体,浸染他的仪态、态度、言论、见习方式和日常生活"。[53]

福柯关于"管理状态"的课程是博学的、深刻的,也是常常引起争端的。它说明福柯在重新思考社会和政治思想的各种基本问题方面,在重新形成有关这些问题的概念方面,拥有一种独特的、钢铁般的(也是极为罕见的)能力。不过,他这几个月的工作依然包含着某种能引起反讽的东西。尽管展示了一些新的历史证据,提出了一套新概念,他关于"管理状态"的研究最后所描述的力量配置,却和他在《规训与惩罚》中所描述的情况大同小异。一边是几乎是无所不能的管理机器,设计得非常精密,目的在于将法律直接镌刻到"个人的特性"里;另一边则是孤独的个人,他的自由本能被压了回去,被禁闭了起来,"最后只能把自己发泄到自己身上"——正像《道德谱系学》所指出的那样。[54]

尽管极力尝试过,福柯却好像终难超过尼采假说。结果,我们很可能还是要听见那"远方的战斗呐喊"。

据他在法兰西学院的一位最亲密的合作者回忆,福柯在这段时间里开始阅读起奥古斯丁(Saint Augustine)、安勃罗斯(Ambrose)、杰罗姆(Jerome)、本尼迪克特(Benedict)这些早期教父的作品来。他一方面分析早期现代政治思想,一方面又集中精力研究关于灵魂及其适当关怀的早期基督教思想,对于怎样重新

组织他的“性史”依然疑虑重重，依然拿不定主意从何写起。

1978年5月27日，福柯为法兰西哲学学会做了个报告。九年前他在为同一个哲学家社团做报告时，曾提出一个他已经作过深入思考的问题：“作者是什么？”当时，由于符号学热潮的兴起，这个问题亟待解决。这一次，仿佛要表现出某种对称美似的，福柯又提出一个问题：“批判是什么？”——这是他自己的政治学亟待解决的一个问题。[56]

“批判”这个词本身是在70年代重新流行起来的。当时，一种复发的“批判”热情曾引起了形形色色的“二三流论战专业活动”（福柯对这个时期盛行在左翼社会批评风气的戏称）。正像福柯所正确地指出的那样，现代意义上的“批判”一词尽管源出康德，但在马克思写过“政治经济学批判导言”一文后，这个词就已变成了马克思主义的专门术语了。在马克思和康德那里，批判的目的都是为了阐明在其他情况下可能含糊不清的东西，为了把一些被埋藏着的、规定我们思维方式的假定发掘出来，为了对这些假定进行公开检验。在康德的书里，批判揭露了理性的界限，以及人类精神超越这些界限的不懈努力。而在马克思的书里，批判则揭示了现代经济学诸范畴同“某种特定的、由历史确定了的生产方式的情况和关系”的对应关系。[57]

福柯自己的“批判”概念从许多方面看都是引人注目的，同他用以解释这一历史传统的独特方式颇为相似。他不把“批判”看作某些德国理论家使用的工具，而是把它看作某种“态度”，或“一种一般的美德”。所以他关于“批判”的基本定义是：“不服管的艺术，或更确切地说，不以某种方式或某种代价接受管理的艺术”（因为这种艺术总是在某个特定历史环境中兴起的）。[58]

福柯认为，这种“艺术”与其说是在康德或马克思的著作里形成的，不如说是在宗教改革运动中，即在新教徒向天主教教会权威发出挑战的时候，透过各种持异议的教派的异端活动而获得其最初形成的。随着批判专制主义的议会主义者和共和主义者开始主张“普遍而不可剥夺的权利”，这种新艺术便从宗教领域转入了世俗的政治思想领域。最后，在17—18世纪，许多思想家对偏见和迷信大张挞伐，“当着权威的面”重新提出“确定性问题”，由此对一般意义上的知识的特性重新进行了审查，批判的态度也就在此过程中带上了某种哲学的意

义。福柯对这一长期的历史发展过程作了这样的概括:"我认为批判是一种运动,它使主体被赋予一种权利"——这就是透过运用"一种自愿反抗的艺术,一种经过认真思考的不服从的艺术,来发现真理的权利"。[59]

这段论述的第一个惊人之处,是它强调主体拥有对于"被隶属地位"的拒绝权。第二个惊人之处,则显现于福柯将这一富有个人特色的论述直接同伊曼纽尔·康德关于"启蒙"的著名定义联系起来的时候。

康德写过一篇题为"什么是启蒙?"的文章。该文首次发表于1784年,即《纯粹理性批判》第一版问世三年后,"启蒙就是人走出他的自我承受的监护状态,"康德写道。"监护状态即人无力于不受他人指导地运用自己知性的状态。言之'自我承受的',指的是这样一种情况,即当这种监护状态的原因并不在于缺乏理性,而在于缺乏不受他人指导地运用该理性的决意和勇气的时候。Sapere aude!〔敢于认识!〕'要敢于运用你自己的理性!'——这便是启蒙的铭训。"[60]

根据福柯关于这一定义(他实际上已暗暗把它看作关于自己毕生事业的一种恰当的描述)的解读,它的重点是落在"**勇气**"上面的。"勇气"是"知识意志"的特殊美德;而其中最关键的,又是"运用你**自己的**理性"这一忠告。这种强调,事实上已使康德的命令成了尼采关于发现"**你自己**生命的意义"的命令的先声。

在康德之后,最贴切地阐释了福柯自己所理解的"启蒙问题"的人,也许就是尼采了。尼采在康德文章发表近百年之后写道:"哲学家再不应将概念当作赠品来接受,也不应只是去纯化和美化它们,而应首先去**制定**和**创造**它们,对它们加以表述,使它们为人接受。迄今人们一般都还把概念奉为来自某种奇境的天赋之物而深信不移。"然而这种信任应当为不信所取代:"现在最迫切需要的,就是对一切概念的一种绝对怀疑的态度"(正是在这里,尼采式的"知识意志"发现了自己真正的天职)。于是便有了"批判"。[61]

就是本着这样的姿态,福柯把"启蒙问题"看作了现代哲学独一无二的中心问题。所谓"启蒙问题",无非就是:人们怎样才能评价继承自前人的概念?人们怎样才有可能获得为自己而思想所必需的"态度",鼓起为自己而思想所必需的"勇气"?人们可以透过什么样的推理方式(以及透过什么样的生活艺术)来逃离自己的"自我承受的监护状态"?

诸如此类的问题,曾由形形色色的现代哲学家(包括黑格尔、马克思、叔本

华、维特根斯坦、尼采、海德格尔、卡尔·波普和加斯东·巴什拉尔),用各种各样的方法作过探讨。

福柯也在这里谈了谈他自己的方法,这就是透过"某种可以被称作'历史哲学研究'的实践",来解读"权力、真理和主体的相互关系"。他有意地从事着一种别人根本无法仿效的实践。据他说,"这事实上是一个人自己创造自己的历史的问题",其途径便是对人们继承自前人的各种珍奇的"天赋"概念加以仔细整理,同时"像编故事一样"努力铸造各种新概念。[62]

一种虚构的概念历史竟自称继承了康德批判的衣钵,这实在怪诞得可以。但福柯关于"启蒙问题"的探讨的独特性还不止于此。因为同康德和马克思不一样,福柯并不力图(如他自己所言)判明"真与假、成立或不成立、实在或虚幻、科学或空想、正当或谬误。"他研究人们在不同时代思考癫狂、犯罪和疾病的不同方式,目的仅仅在于"弄清在强制机制和知性要素之间可以发现哪些环节和关系",由此给那些先前似乎毋庸置疑的事物打上问号。"狂人被看作精神病患者并非理所当然;对罪犯的惟一处置办法就是把他关起来并非不言自明;疾病的起因应透过身体的个别检查来寻找并非顺理成章,如此等等。"[63]

他断言,仅仅如此这般地"将知识和权力的关系描述一下",就足以使那种关联变得不可容忍。因为历史哲学批判所揭露的,正是知性的"专断"和权力的"凶暴"。[64]

但,关于专断和凶暴的简单描述何以就能激起反应呢?福柯的回答是:因为真实游戏就其本性而言,"总是可变的,不确定的",这是由人与人之间"交互作用的逻辑"所规定了的。在某种程度上,事物的秩序往往取决于"主体、行为样式、决策和抉择"。无须屈从那些以往看来天然真实的事物的专断和凶暴,人永远能够鼓起勇气予以抵制并以不同的方式进行思考。[65]

福柯就是用这样的调子结束他的讲演的。"如果有必要从其对于统治的关系方面来提出知性的问题"(在 1978 年,他显然认为这是有必要的),那么"首先就必须具备**一种不服管的决心**"。[66]出席这次演讲会的哲学家们深感这一结论不可思议。尤其是,这一结论竟出自米歇尔·福柯之口!

讲演结束后,福柯解答了听众的一些问题。有人问他,他的方法是否无需

依赖于一种“玄妙的基础”。他在自己关于癫狂与惩罚的两本书里曾详细讨论过各种推论实践;在这些推理实践的下面,似乎存在着“知识和权力的一种共同实质”——提问人评论道,这种实质,“我不得不称之为权力意志”。[67]

“绝对正确,”福柯答道。“的确,我在这一点上谈得不够明确。”在他看来,在和知识“交织而成的网络”之外,的确存在着某种别的东西,这种东西显然很像“纯粹的超越性”,亦即自动超越任何特定界线的无限制的能力——这能力,康德称之为“自由”,尼采称之为“权力意志”。不过,这个“某种东西”究竟是什么,福柯却很难说清——人们不由得想起康德,他曾说过这样一句话:“**自由观念高深莫测**,无法得到实证表述。”虽然如此,他还是同意了提问人的看法,认为它就是那种玄妙的“实质”,那种他试图让他朦胧地出现在他的“历史哲学实践”的极限处的“实质”。[68]

“您谈到……‘不服的决心’,”另一位听众问道,“这最后一个命题本身不也应该成为质疑对象吗?”倘若福柯报告中的批判态度总是停留在一种意志行动中,那么关于这种意志行为还能说些什么呢?[69]“如果有人想对这种批判范围进行探索,”福柯答道,那他就必须离开狭义的哲学,并透过“反抗实践”去思考自由在历史上的呈现方式。通观文艺复兴以来的历史时期(福柯主动谈起了自己的感想——“尽管我对此可能已很入迷,因为我现在主要研究的就是这些问题”),“最引起我注意的”,还是个人逃避权力控制的“精神”斗争和集体改变外在管理制度的“政治斗争”之间的一种“惊人的”合流。他把当代的马克思主义比作16世纪的新教,认为两者在“存在方式”上是很相似的,而且各自都引起过一种不可言状的“希望”——一种关于意识和社会都可能发生急剧变化的希望。[70]

他总结道,在这方面,也许有必要从整体上对与“**神秘主义**”有关的意志问题进行重新审查。毕竟,宗教改革时期曾历史性地出现了一些独特的神秘主义者。他们并非开明“批判”的仇敌,相反却不知不觉地充当了这种批判的支持者,确定了“西方最初的大规模反抗形式之一”,促进了隐蔽的自由体验的明朗化,并从原则上为这种自由体验进行了辩护。[71]

几个星期之后,福柯经受了他一生中最重要的一次神秘体验。那是在7月

间，当时这位哲学家已经在抽鸦片烟了。据他说，他抽大烟是为了追求“那些我正在寻找但又体验不到的、无法由我自己提供的快乐”。[72]

那天，他离开公寓，想走到沃吉拉尔大街对面去，结果撞上了一辆汽车。

他被撞翻在地。时间似乎停止了，他看到自己飘然离开了他的肉体。[73]

他终于进入了一种他早就为之魂牵梦绕的神秘境界，不禁大喜过望。[74]

福柯活了下来。但这次车祸却证实了他最早的信念之一，即：死亡毫不可怕。正好相反，在逼近“所有界线之外的界线”的时候，他体验到了一种罕见的极乐感觉：垂死的过程正像萨德所许诺的那样，“能令人感到说不出的愉快”。

“我认为快乐是一种非常困难的行为，”福柯在 1982 年向一名采访他的记者解释道。“它并非像”（他笑了）“欣赏一个人的自我那样简单。应该说这正是我梦寐以求的东西。我希望自己将死于过度的”（他又笑了）“快乐，任何一种快乐都成。因为我觉得这实在是太难，我总是感到自己的可能与那种**独一无二**的、完全彻底的快乐无缘——这种快乐，在我看来是同死亡联系在一起的。”[75]

记者听得直发怵：“您为什么要说这些呢？”

“因为我觉得，”哲学家答道，“那种在我看来是独一无二真正的快乐的快乐，大概会极其深刻、极其强烈、极其迅猛，以至于我可能因受用不了而死去。我可以给你举一个比较浅显的例子。有一次我在街上被车撞倒了。当时我正在走路。大约有两秒钟的时间，我感到了自己在死去——而那真是一种非常非常强烈的快乐。天气好极了。那是夏天的傍晚 7 点钟。太阳正在西沉。天空漂亮极了，蓝极了，等等。它曾是，而且至今依然是我最美好的回忆之一。”[76]

他又笑了。

每隔 40 天，便有哀悼死者的人群出现；每隔 40 天，警察就要发动一次进攻，从而造成更多的人殉难。一个拥有世界上最凶残的军队之一的国家正陷于混乱，它的人民突然在渴望死亡。该国武器库中的所有坦克、炸弹和机枪，都无法制止这一自杀性的反抗浪潮。每一个城镇，每一个大城市的每一个角落，都有录音机在进行神秘的布道，其声音犹如传自天国。这些布道所传达的神示严厉而坚定；它燃烧着宗教的狂热，关心的与其说是在迫在眉睫的内战中获胜，不如说是精神的不死，仿佛在悄悄陷入某种原初的、被遗忘已久的热望，在召唤佛

罗伦萨的萨冯纳罗拉(Girolamo Savonarola)*、明斯特的“莱顿的约翰”(John of Leyden)**和克伦威尔时代的平等派这些躁动的灵魂。⑦

这就是1978年秋伊朗事变的可怖特征,至少按米歇尔·福柯的理解是如此。或许革命的精神终究未死;或许对固若金汤的权力的反抗依旧可能;或许无须训练技术,无须求助于武装的阶级斗争,仅透过某种悲惨的受难和死亡的礼拜仪式,就有可能造就一种“不服管的艺术”,透过一些仪式化的挑战示威,使一个民族释放出潜在的反权力去推翻一种统治,同时从精神上改变自身。⑱

福柯在一个关键点上并没有弄错:这场反抗运动——用一位头脑清醒的学者的话来说,的确是“人类历史上最伟大的民粹主义起义之一”。⑲

这场动乱有着深刻的历史根源:该国独立的什叶派宗教领袖长期以来就在反对伊朗君主政体的世俗化政策;人民对于政府充当西方独特的美国利益的奴仆日益不满;国王用令人生畏的秘密警察[以行为残暴、惯用酷刑而臭名昭著的“萨瓦克”(SAVAK)]来维护自己的统治,这种统治腐败不堪,而且日益狂妄自大,日益凶暴的残忍。⑳

伊朗的最近一轮动乱,是从1978年1月8日开始的。那天在圣城古姆(传统的什叶派教义研究中心)发生了警察向神学院学生群众开枪的事件。当时学生们正举行示威,要求允许什叶派宗教领袖阿亚图拉·霍梅尼(Ayatollah Khomeini)(伊朗国王政府的死对头)回国。枪声甫息,已有20名学生倒在血泊中,成为反抗运动的烈士。

每次屠杀发生后的第40天,什叶派穆斯林都要集会悼念死者,在后来的14个月里,每隔40天,全国各大城市的什叶派悼念者都将涌上街头,一边向烈士致敬,一边向政府示威,由此招致国王警察的报复,从而产生更多的烈士。渐渐地而且是不可逆转地,随着愈来愈多的人经历了朋友和亲戚的死亡,伊朗人陷

---

* 萨冯纳罗拉,1452—1498,佛罗伦萨圣马克修道院院长(1491),热心的布道者,激烈抨击艺术和一切虚荣浮夸之风,曾在法王查理八世赶走皮埃尔·德·美第奇之后,在佛罗伦萨建立了一个半神权半共和的新政体(1494—1497)。后被亚历山大六世革除教籍,并为厌倦了他的暴力行为的人民所抛弃。最后被处以火刑。——译者注

** “莱顿的约翰”,原名约翰·博克尔森(John Bockelson),16世纪德国宗教改革时期威斯特伐里亚明斯特市下民众再洗礼派运动领袖。原是莱顿的一名裁缝,后来在明斯特市鼓动再洗礼派群众造反,于1534年控制该市,成立再洗礼派王国“新天国”(New Zion),同时全面破坏旧秩序。1535年6月失败被俘,后被凌迟处死。——译者注

人了一种"悲伤社会"状态,这种状态又促使愈来愈多的人愈来愈愿意去死,结果每个哀悼日都成了人们激烈抗议政府的日子。[81]

就在几个月之前,福柯被一家意大利报纸《晚邮报》(*Corriere della Sera*)聘为专栏作家。由于伊朗的事态刺激了他的好奇心,他建议报社派他去那里搜集资料,以便写出系列评述文章。知识分子天职的努力的一部分。福柯在1978年秋这样解释过他对伊朗的兴趣:"我在想,去实地看看究竟在发生什么,这是知识分子应该做的工作。知识分子应该在深入细致并尽可能丰富地了解了情况之后,再对国外发生的事情发表议论。"[82]

《晚邮报》编辑部同意派福柯去伊朗(欧洲报纸请著名知识分子写报导是常有的事)。于是,1978年9月,福柯登上了去德黑兰的航班。伊朗的民众反抗活动时间久、规模大,而且越闹越凶,外界的观察家们无不为之瞠目。福柯此行便是想进一步了解该运动的情况。

他抵达德黑兰时,那里的反抗活动刚刚进入一次新的高潮。这次高潮是由9月8日("黑色星期五")几十名抗议者在德黑兰被屠杀所引起的。这一事件产生的反响空前强烈,使大多数伊朗人由消极的观望者转变成积极的革命者。

"我是在9月屠杀事件刚刚发生后去伊朗的,"福柯后来回忆说,"当时我心想,我将看到一个充满恐怖气氛的城市,因为那里已经死了四千人。然而实际情况并非如此。我不能说那里的人们很快乐,但他们并未流露出恐惧;在他们身上你能看到一种极大的勇气,这种勇气,人们只有在危险尚未消除但已被超越的时候才能显示出来。"[83]

像10年前在突尼斯一样,福柯又看到了一群由"关于某种绝对牺牲的渴求、喜好、承受能力和可能性"团结起来的人,并为之震惊。不过开始的时候,在一定程度上,他还能在他从德黑兰发出的电讯中遵守一定程度的新闻记者的客观性。这位尚不熟悉业务的记者和一名研究助手一起,并找机会随同其他外国记者一道,展开了广泛的采访活动,同国王军队的代表、美国顾问以及诸如麦赫迪·巴扎尔干(Mehdi Bazargan)和阿勃尔·哈桑·巴尼萨德尔(Abol Hassan Bani—Sadr)之类政治反对派领导人谈话,甚至同阿亚图拉·夏里阿特马达里(Ayatollah Shari'atmadari,当时他被广泛认为是伊朗主要宗教领袖中最有权势的人物)也谈过话。[84]

在他的第一批文章中,福柯正确地注意到,伊朗的反政府示威活动带有日

益强烈的仇外心理,并流行着反犹情绪。他还认识到了这场反抗运动的宗教性——这一点他比许多外国记者都显得更清楚一些。比如,他在发给《晚邮报》的第三份电讯(10 月 8 日发表)中写道:"同现政权对抗的'什叶教'向它的信徒灌输不屈不挠的坚忍精神。它在信徒中鼓动着一种政治与宗教色彩兼备的热情。"[85]

一而再再而三地,他特意强调指出:国王的宗教反对者们并不像西方新闻媒体常常随随便便地描绘的那样,是什么"狂信之徒"。那些反对者在他看来实际上是人民意志的可敬的传声筒,他们在细细叙说着"社会的愤怒和期望"。他认为,人们公开宣扬要成立一个新的"伊斯兰政府",无非是在表达对于某种受欢迎的"***政治精神性***"新形式的一种希望,而这种"政治精神性",西方"自文艺复兴和基督教爆发重大危机以来"就一直不知是何物。福柯把阿亚图拉·霍梅尼(他仍在国外流亡)那具有支配性影响然而遥远的形象看作是一种神话般的"圣人",认为他在从事一场反对一个同样神话般的"国王"的超凡的斗争,这是不无道理的。但关于霍梅尼自己的实际行为,他却没有注意考察,或许这是因为他觉得他不过是个象征性人物——在这几个月里,伊朗很多世俗反对派领袖都犯过这样的错误。[86]

时间一星期、一星期地过去,反抗运动的能量在持续增长,福柯的热情也与日俱增。他于 11 月份又回到了伊朗。而在报导这次访问的见闻时,他的文章刺激性热情又有所升温。在发表于 11 月 26 日的《晚邮报》上的一篇文章里,他怀疑伊朗是否在举行"第一次反对世俗制度的大起义——一种最疯狂、最时兴的反抗形式"。他指出,伊朗人的斗争,不仅在反对国王,而且在反对"全球的和谐";他们力图改变的,不仅是政府的形式,而且是他们的日常生活——他们要抛弃"整个世界的秩序的重负"。在一种"战斗和牺牲的宗教"的激励下,他们铸就了一种真正的"集体意志",由此造成了这种极罕见的历史现象——似乎这个世界的彻底改观已经指日可待。[87]

福柯对伊朗革命的反应是富于侠义精神的,也颇有点傻。它能使人想起康德关于法国大革命的一个极著名的论断。康德在 1798 年出版的一本书里写道:"这场天才民族的革命,可能成功,也可能失败;它可能过于悲惨和凶残,以

至于任何一个聪明人,即使他大胆地希望第二次成功地实施这种革命,也绝不会打算以这样的代价来做试验了。不过我想,这场革命仍有在所有旁观者(他们并未亲身投入这场游戏)的心中找到一种近乎热忱的参与愿望,而这种热忱的表达,本身就充满危险。所以,这种同情心除了人类的道德天性之外,不可能有其他的原因。"[88]

在康德看来,这种"道德天性"也叫自由。而在福柯那里,也许它叫"不服管的艺术。"[89]

1979年1月10日,福柯又在法兰西学院开始了一次年度系列讲演。他像往常一样将时事撇在一边,再次讨论起"管理状态"这一课题。但他的政治思考又一次发生了惊人的转向。

尽管他自己对伊朗革命怀有"参与愿望",他却劝他的学生们向别处寻找关于"不服管意志"的思考途径。他要求他们好好读一读路德维希·冯·米塞斯和弗里德利克·哈耶克(Frederick Hayek)的全集。米塞斯和哈耶克均系奥地利杰出的经济学家,是马克思主义的尖刻然而颇有见地的批评者,也是现代社会思想中公民自由权论思潮的首倡者(该思潮特别注重自由市场的价值,把自由市场视为个人自由的避难所和对抗国家权力的堡垒)。[90]

同时,在他的公开讲演中,福柯也将自己的注意力转向了现代自由主义,以前所未有的赞同态度分析了它的特征。据他后来对这些讲演的要旨所作的概括,自由主义必须被理解为"使管理的实施理性化的"一种新原则、新方法。按福柯的看法,它之所以新鲜,原因就在于它同"政治理由"(福柯已在前一年对此概念作过分析)这一与它竞争的现代原则实现了决裂。根据马基雅维里的"政治理由"原则,国家本身即构成目的,只受它内部结构的规约,它是否合理只取决于它在扩大自身统治的范围和力量方面的成功。读过《规训与惩罚》的人都不难看出,在福柯眼里,**每一个**现代国家对"国家管得太少"这一马基雅维里主义的箴言都坚信不移,因而总想运用国家的力量对个人的行为实施日益严密的管理。[91]

但在1979年的课程里,福柯关于19世纪的历史观点又多了一个全新的方面,问题也由此变得更加复杂了。福柯指出,同马基雅维里主义截然相反,自由

主义提出的箴言是"'国家管得太多',或至少有必要怀疑国家管得太多"。这一自由主义原则一旦被贯彻,"管理状态便只好在接受某种'批判'的情况下实施"。应该对每一种管理形式加以审查,不仅要审查它为其臣民谋得的利益和幸福,而且要审查它的统治要求的合法性。国家有必要管理生活的方方面面,这究竟是为什么?[92]

在给这一课程作总结的时候,福柯强调了19世纪欧洲自由主义的"多形性"。他指出了"边沁和边沁主义者们的演化和含糊不清",因为他们从信任理性管理转向了捍卫代议制民主方面。他还回顾了德法两国自由派中的意见分歧;其中有些人依赖市场经济,把它当作"消除过度管理状态不良影响"的主要手段;另一些人则更重视"'L'Etat de droit',Rechsstaat和Rule of Law"(法、德、英文:法治国家)。[93]

尽管福柯对19世纪形形色色的自由主义流派产生了前所未有的好感,他却明显地忽略了法国自由主义思想中从卢梭一直延续到涂尔干以后的共和主义思潮。不过,这并不是失察——他曾在一次谈话中指出,正是卢梭的异想天开(用无限制地行使人民主权的办法建立道德共和国),造成了现代"管理状态"的某些最不可容忍的方面。"这是关于一种透明社会的迷梦,那种社会的每个角落都清晰可见,不再有任何阴暗区域,即任何由主权或某些团体的各种特权构成的混乱区域。这种迷梦希望每个人,不管他占据着什么位置,都可以看到整个社会;希望人们的心灵互通,人们的视线不为任何障碍所阻,并希望人人都为大家的共同意见所支配。"[94]

卢梭的奇想正是福柯的恶梦。他害怕的正是这样一种情形:那里,别人"从各个方面包围着他",使他经常不断地意识到"他在受到监视、评判和谴责"。他曾在《疯癫与文明》和《规训与惩罚》里,透过详述毕内尔的模范疯人院和边沁的模范监狱中的恐怖景象,阐明了各种旨在使这种情形常规化的制度的极权主义涵义。建立"道德一律"社会的乌托邦式努力,如福柯所言,会使任何一个不能忍受"总以自己有越轨行为而自责,并以别人不理睬自己而自惭"这种状态的人陷入圈套。[95]

由这些制度促成的自由具有一种假定的"积极性"。然而,当时显然是另一种自由观——一种透过"不服管"要求表达出来的纯粹"消极的"自由观,引起了福柯关于自由主义的过时的兴趣。自由,就这种严格的消极意义而言,正像以

赛亚·柏林(Isaiah Berlin)所说的,意味着“不受别人的干涉”。柏林曾指出,“不受干涉的领域愈广,我的自由便愈多”。或用福柯的话来说,上面强加的训诫和“生物权力”愈少,可供个人神秘然而“明确的”意志自由活动的范围便愈广阔。[96]

在法兰西学院结束了关于自由主义的课程后不久,福柯便于1979年5月11日在《世界报》上发表了一篇政论文章。在这篇也许是他一生中情绪最激烈的政治作品中,他对该期《世界报》以头版大标题提出的问题——“反抗无用吗?”,作出了自己的回答。[97]

这一问题是由伊朗革命的后果提出来的。1979年1月11日,这场反抗运动的主要目的已经达到:生怕掉脑袋的国王出逃了。2月1日,阿亚图拉·霍梅尼回到伊朗。10天后,国王任命的看守政府垮台了,而霍梅尼则稳坐在德黑兰一所中学的操场边,悠然自得地检阅着一支支向新君主表示效忠的军队。[98]

这时的伊朗,充斥着一种异乎寻常的狂暴情绪,其强烈程度远远超出了福柯或几乎任何一位其他观察家的预料。许多同旧制度合作过的伊朗人遭到搜捕和拷打,或被就地处死(或在拷打后被当即处死)。根据霍梅尼关于“伊斯兰政府”的理解而制定的一部苛酷的新法典,开始被付诸实施。日常肉体伤害行为受到以血还血的报复,方式是在伤害本身上制造一个同样宽、同样长和同样深的伤口;同性恋被行刑队排枪处决;通奸者被用石头砸死。“政治精神性”的幻想被无情的神权政治现实祛除得一干二净了。[99]

在这种情况下,从原则上看,福柯本来可以表达一番他新近采取的对于某种自由主义推理方式的赞同态度,也许还可以进一步运用“国家管得太多”这一箴言,对霍梅尼的伊斯兰新制度作出批判。可是实际上他并没有这样做。他顽固地维持着自己对伊朗革命的热情,并毫不含糊地为这场革命进行辩解。

“去年夏天,伊朗人说,‘我们准备成千上万地死去,非把国王赶走不可’,”——他在《世界报》上发表的这篇文章开门见山地写道:“而现在是这位阿亚图拉在说,‘让伊朗流血吧,否则革命就没有力量。’在这两句话之间存在着一种奇怪的共鸣,也正是这种共鸣使二者相互连成一气。难道第二句话的恐怖证明了第一句话的狂喜(ivresse)是有罪的吗?好像是要强调这最后一句话中的法

文词 ivresse(其英译可以是"rapture"〔狂喜〕或"intoxication"〔陶醉〕或"ecstasy"〔销魂〕,或更符合字面意思的"drunkenness"〔醉酒〕,因此是一个能使人联想起"阿波罗之下的狄俄尼索斯"的词)的尼采主义意义似的,福柯接着便将这种反抗的放纵同不合时宜事物(the Untimely)的一种可怕的爆发联系了起来。"当各种反抗运动在历史上发生的时候,它们也以一定的方式逃避了历史。如果投身运动的一个人、一个集团、一个少数派或整个民族,决心不再服从一个被认为是非正义的权力,并决心冒死反抗这个权力,那么这种运动就是不可缓和的。**没有任何力量可以阻遏这种运动。**"[111]

什叶派大觉醒的代价是令人生畏的:仅在 1978 年的起义中就有 10 至 12 万伊朗人丧生,而且随后又死了数千人。也许每一次反抗最终都注定要淹没在血泊中,也许每一个社会都注定要导致难以想像的苦难;也许任何权力通常都是战争——"一场用其他手段继续的战争"。

但尽管如此,促成变化的惟一手段仍然是反抗——无论它将让人类付出多大的代价,也不管它的后果将有多么悲惨。任何一个死于革命的人都会获得某种不朽,仿佛"在一场兼有宗教和政治色彩的历史之梦中",跨越了"天地之界"。而且任何能够体会这种考验的"狂喜"的人,都会怀念它的殉道者和受害者,他们的榜样也可能再次激起"革命体验"——那"的确是一道光芒"(福柯这样描述这种榜样在伊朗人当中发挥的作用),"它在他们全体之中升起,同时又将他们全体照亮"。[112]

在这种时刻,一个民族,以及所有旁观的民族,都可能瞥见福柯所能看出的那种希望的惟一根据。"所有形式的自由——无论是人们得到的,还是人们正在要求的,"他写道,"无疑都会在反抗中找到支持自己的最后一个根据,这个根据比任何'自然权利'都更牢固、更贴切。如果存在着一些繁荣稳定的国家,就是说,如果存在着一些并非'绝对绝对'的权力,那么其原因就是在所有屈服和强制的背后,在威胁、暴力和说服之外,还存在着出现这一时刻的可能性,这时生命不再拿自己去做交易,权力将一无所能,人们将勇敢地面对绞刑架和机关枪进行反抗。"[113]

对于福柯来说,这是一个时代的终结。

直到他逝世，这个世界上再没有发生从一般意义上反抗现代世界事物秩序的运动。因而他也就不再有机会表示对于这种反抗运动的热情，从而再没有公开表达过他那种把政治看作一种“极限体验”的想像力——这种想像力本质上是神秘主义的。

对于法国左派来说也一样，一个时代即将过去。自第二次世界大战以来，左翼阵营中的每一个知识分子——从萨特直到福柯，实际上都同共产主义者或1968年5月以后法国毛主义极左派的种种可怕的幻想调过情。他们用言论和行动反复表达对戴高乐威权自由主义的敌意，后来又一直在同戴氏的继任者乔治·蓬皮杜(Georges pompidou)和季斯卡(Valéry Giscard d'Estaing)的技术统治论自由主义唱对台戏。

然而到1979年，共产主义思想已在思想界名声扫地，法国共产党已进入一个长期的、显然不可逆转的衰落阶段。同时那些仍沉迷于暴力对抗观点的少数1968年5月的狂热分子，除了开着宣传车转悠转悠、替巴德—梅因霍夫帮和红色旅等恐怖主义组织作辩解之外，也无所事事了。许多法国左派都改变了立场(福柯也是其中一员，尽管他对伊朗革命仍表现过短暂的热情)，对政治可能达到的目的采取了一种自由主义的(和有所节制的)观点——这个观点，在苏联东欧当时正在积聚能量的“人权”运动中，已得到了极引人注目的表达。

1979年6月26日，福柯同他的宿敌——让—保罗·萨特一起，在公众面前作了他们的最后一次联合“亮相”。那天，福柯参加了萨特率领的一个知识分子代表团，去爱丽舍宫向共和国总统季斯卡请愿，要求法国政府向越南难民提供更多的支持(当时这些难民正乘着简陋的航海工具大批大批地移居国外，逃离他们备受兵燹蹂躏的国家及其共产党的独裁统治)。随后，他们在法兰西学院共同举行了一次记者招待会。后来加入了这个招待会的有这次行动的组织者安德列·格吕克斯曼，惯于唱反调的左派中两位极富魅力的人物——伊夫萨·蒙当和西莫娜·西诺雷，还有(这最令人惊讶)长期被孤立的法国自由主义的耆宿雷蒙·阿隆。法国报刊将萨特和阿隆之间在政治上的这种令人难以置信的接近，称作法国思想界发生新转折的一个标志，这是不无道理的。不到一年后，萨特便故去了。[10]

福柯日益致力于从事改善难民的境遇和保障全世界持不同政见者的权利的活动，像他对“新哲学家”(nouveaux philosophes)的公开支持和他1979年关于自由主义的课程一样，也在法国的一代知识分子身上留下了印记。安德烈·格吕克斯曼在福柯逝世后不久写的一篇纪念文章中，曾赞扬哲学家同“达达派以来各种学理先锋派的恐怖激进主义”实行了决裂。如格吕克斯曼所言，福柯在他生命的最后几年里为一种政治行为的新风格做出了范例，这种新风格的特点便是“剖析邪恶时尖锐，采取行动时审慎”。他在促发80年代法国新自由主义复兴方面的功劳，决不亚于同代人中的任何一位人物。[15]

他已以某种方式成功地改变了他关于政治问题的思维方式。他不再像过去那样，认为所有的法典都不过是“被征服状态的秩序”。他不再把“战争模式”看作用于社会分析的一种范式：他现在认为，“遵循这样的思路会直接导致压迫”，并认为社会批判永远必须用谨慎和谦卑的态度来进行。伸张个人权利以对抗政府权力，现在在他看来是一件有益、值得做的事情。[16]

不过尽管如此，福柯仍没有(实际上也不能)全盘接受关于自由主义的传统认识。各种危险的而且可能是毁灭性的混乱状态，常常仍能带来使人的存在全面改观的希望——在福柯看来，1978年伊朗革命以悲惨的方式表明的，正是这样一种远大前程。由于依然迷恋于由这种其乐无穷的造反时期所开辟的新奇前景，他无法像自由主义理论家们往往习以为常的那样，仅仅满足于对各种权利的维护。实际上，他一贯认为，权利无非是一种党派精神的发明物，它是用斗争赢得的，最终也只能由保持着警惕、随时准备消除滥用权力现象的个人和团体来维护。他其实根本摆脱不了“尼采假说”，无法让自己像自由主义法学家或康德式的道德哲学家那样，时时刻刻用一种不偏不倚的“普遍主体”的眼光看问题。他觉得“权利”的观念怎样说也只是一种政治的“虚构”，无论这种虚构现在在他看来(就像当年在柯克和李尔本看来一样)是多么的有用。他坦然地承认，正因为如此，他对人权的辩护基本上是“策略性的”。它最终涉及的，与其说是一种合理的论据，不如说是一种意志的行为。因为，他曾断言，即使“所有形式的自由(无论是人们已经得到的，还是人们正在要求的)，所有为人们所珍视的权利”，都会在反抗中找到“支持自己的最后一个根据”(他写道，这个根据“比任何‘自然权利’都更牢固、更贴切”)，他也坚信反抗现象本身实质上是神秘的，是不可测知的。他这样写道：“造反者是无从解释的，他的行为是一种‘断裂’行

为,这种行为扯断了历史的线索、历史的理性长链。”[107]

此外,即使在人权和某种程度的人身自由都得到了法律保障的国家,福柯所理解的那种哲学家的工作仍很难说已经开始。如他在 1982 年的一次谈话中所言:“如果我们想做的工作是创造一种新的生活方式的话,”(这正是他毕生追求的目标)“那么个人权利的问题就不是题中应有之义了。”[108]

究竟什么是“题中应有之义”呢?福柯现在认识到,这就是坚持不懈的“批判”实践。面对任何形式的政府——自由主义的也好,极权主义的也好,知识分子的天职都是行使一种“明确的不服管意志”,公开表达对于任何显得不可容忍的事物的关怀。透过拒绝表示同意,知识分子也许可以使其他人既意识到他们“自我承受的监护状态”,又意识到他们这种监护状态的能力。迫使人们不假思索地接受某种思想观念的种种技巧,曾在促成现代自由主义的成功方面发挥过关键的作用。也正是这一历史事实,使自由主义本身成了批判的对象[这不仅是福柯的观点,也是托克维尔(Alexis de Tocqueville)和约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)的观点]。或许,某些权利和法律一经被普遍强化,也容易在特殊情况下导致审判不公——这也是一个应当予以批判的问题。[109]

“常常有人建议我们采取这样的分工,由个人充当愤愤不平、仗义执言的批评家,让政府来思考问题和采取措施——这个建议,毫不足取。”福柯 1981 年在概括他关于自己政治角色的定见时,曾这样宣称。他主张:“个人的意志”,在理论上和实践上,“应当积极投入”那种不断加强的克服“一切滥用权力现象”的努力,——“不管是谁在滥用权力,也不管谁是受害者。归根到底,我们都是被管理者,所以我们应该团结一致。”[110]

哲学家走到了一个十字路口。1968 年 5 月以来,他第一次超脱了政治斗争,从一种好斗的行动主义生活里退了出来。而且在他作为一个知名思想家的生涯里,他第一次承认了讨论所谓“意志问题”的必要性。

这是一个西方哲学曾一直在小心翼翼地探讨的问题——按福柯在 1978 年向法兰西哲学学会作报告时的说法,人们在探讨这个问题时特别“小心谨慎,面前困难重重”。当时他还向该学会的听众们承认,多年来他一直倾向于彻底“避开”这一问题,“尽可能地”不谈“意志”,尽管这个词至少在他最近一本书(知识

意志)的书名中出现过。[111]

但他正在放弃这种规避态度。自从有了1975年在加利福尼亚的各种极限体验以来,“个人行为的问题”便成了他不得不经常思索的一个问题。他为发现思考政治问题的新方法而做出的努力,使他对于人权有了一种新的体会,并使他更深刻地感觉到了由外在规则强加的种种界限的脆弱性。于是,他开始探索人类行使其自由意志[以便为自己进行管理(和设置界限)]的某些可能的方式。

在这几个月里,他草拟了几篇提纲式的短文,以表明他现在的研究方向。在这些笔记中,他再次将自己的探讨同康德的“启蒙”理想联系在一起,并以前所未有的明确姿态宣布他的“总主题”是“主体而不是权力”。[112]

他写道:“处在权力关系正中心的,是意志的不顺从精神和自由的不妥协精神。与其谈论本质的自由,还不如谈论某种‘竞赛状态’(agonism)更贴切一些。”他用“竞赛状态”这个新词勾起了这样一种意象:意志和权力在一种有组织的竞赛[希腊人称之为agon(锦标赛)]中持续不断地互相冲突,每一方总以一种“永久的挑衅姿态”神秘地激怒对方,引起格斗。可以想像,正是在这种没有固定发展方向的“锦标赛”的中心,福柯自己(像通常一样)对权力的范域感到困惑了,这才重新检查起他的自由的范围来。[113]

“我们是谁?”福柯在这个提纲中诘问,由此再次提出了他在1976年提出的那个问题:“究竟是谁,在战争的喧嚣纷乱中,在战斗的污垢中,寻找着秩序的可理解性的原则?”[114]

在80年代开始的时候,他对这些格言式的问题的理解也许还不如四年前那样清楚。他和他自己的战斗仍在激烈地进行着,势头并不曾减缓。但是,透过不断进行关于“肉体和快感”的探索,以及透过作学术探讨,努力理解古代末期的思想家的这一见解(即人有可能认识、也许还有可能掌握自己的守护神、梦幻和欲望)究竟是如何形成的,福柯的工作很快就要发生其决定性的、推延已久的转折了——这就是他在1960年所说的,从“关于界限和越界的探究”转向“关于自我回归的探究”。[115]

注 释

①关于福柯在法兰西学院上课的情景,许多当时听过课的人都跟我谈起过。另可参见一些有关文章,如托马斯·弗林“说真话者福柯:他在法兰西学院的最后课程

(1984)"[Fouault as Parrhesiast:His Last Course at the Collège de France(1984)]载詹姆斯·贝诺尔(James Bernauer)和戴维·拉苏穆森(David Rasumussen)编:《最后的福柯》(*The Final Foucault*)(Cambridge, Mass. ,1988),第 102 页。

②"1976 年 1 月 7 日的讲演"(Corso del 7 gennaio 1976)和"1976 年 7 月 14 日的讲演"(Corso del 14 gennaio 1976),载亚历山德罗·冯塔那(Alessandro Fontana)和帕斯卡尔·帕斯基诺(Pasquale Pasquino):《权力的微观物理学》(*Microfisica del Potere*)(Turin,1977)英译:"两次讲演"(Two lectures),载 PKN,第 78 页。当选为法兰西学院教授以来,福柯讲课的范围实际上相当广泛:1971 年的课题是"知识意志",讨论的是亚里士多德和尼采。1972 和 1973 年是"刑罚的理论和制度与'刑罚社会'"(Penal Theories and Institutions and"punitive Society"),讲述了他将在《规训与惩罚》一书中的讨论的内容;1974 年是"精神病学的权力"(Psychiatric Power),回头讨论《疯癫与文明》,但所讲的内容又与他最近提出的关于"正常化的个人"的"训诫社会"的观点联系在一起;1975 年是"反常者"(The Abnormal)讨论了福柯全部著作的一个基本范畴,一个对于他计划中的"性史"至为重要的概念。

③"1976 年 1 月 7 日的讲演"(Course of Jannary 7,1976),载 PKN,第 78—79 页。尼采:"教育者叔本华"(Schopenhauer as Educator),William Arrowsmith 英译,载《不合时宜的思考》(*Unmodern Observations*)第 165 页(§1)。

④"1976 年 1 月 7 日的讲演",载 PKN,第 79 页。

⑤同上书,第 85、86、87 页。

⑥同上书,第 91、90、95 页。SP,第 315 页;英译,第 308 页。"尼采·谱系学·历史"(Nietzsche,la généalogie,l'histoire),载《伊波利特纪念文集》(*Hommage à Jean Hypolite*)(Paris,1971),第 157 页;英译,第 150—151 页。在他 1976 年的讲演里,福柯运用 19 世纪德国战争理论家克劳塞维茨的学说,对"尼采假说"作了某些发挥;应当指出,克劳塞维茨是恩格斯、毛泽东和许多法国毛派(尤其是格吕克斯曼,他的第一部著作讨论的就是克劳塞维茨,用新马克思主义的观念对他作了分析)都非常推崇的一个人物,这一事实有助于我们理解福柯在他这次讲演的下文中提出的论点。

⑦"1976 年 1 月 7 日的讲演",载 PKN,第 92 页。"1976 年 1 月 14 日的讲演",载 PKN,第 108 页。

⑧吉尔·德勒兹:"福柯肖像"(Un portait de Foucault,谈话),载德勒兹:《会谈》(*Pourparles*)(Paris,1990),第 142—143 页。

⑨埃尔维·吉贝尔:《致没有拯救我的生命的朋友》,第 36 页;英译,第 22 页。

⑩“必须保卫社会”(Il faut defendre la société),载 RC,第 87 页;英译:“假和平,真战争”(War in the filigree of peace Course Summary),译者 Ian Mcleod,载《牛津文学评论》(*The Oxford Literary Review*),第 4 卷,第 2 期,1980,第 16 页。

⑪ 同上书,第 87 页(英译本中略去了这一问题)。

⑫ RC,第 88 页;英译,第 16 页。

⑬ RC,第 89 页;英译,第 17 页。

⑭ RC,第 90—91 页;英译,第 17—18 页。

⑮ RC,第 90 页:英译,第 17 页。

⑯ RC,第 92—94 页;英译,第 18—19 页。1854 年 7 月 27 日马克思致恩格斯的信,载《马克思恩格斯全集》(*Karl Marx and Frederick Engels: Collected Works*)(New York,1975),第 XXXIX 卷,第 473 页。

⑰ 见《生杀予夺:种族主义的诞生》(*Faire vivreet laisser mourir: la naissance du racisme*),载《现代》,第 535 期,1991 年 2 月,第 37—61 页。这是福柯 1976 年法兰西学院课程的最后一讲的记录稿,其主要内容我已在第七章讨论“权力与死亡对于生活的”(《知识意志》的最后一章)时作了概括。

⑱ 同上书,第 53 页。VS,第 196 页:英译,第 149 页。

⑲ 《生杀予夺》,参见注释前文,第 60 页。种族主义观念,以及某种纵容种族灭绝的意愿,也浮现在恩格斯关于所谓“反动的各民族”(如斯拉夫人)的臭名昭著的议论中——恩格斯认为这些民族在战争中被打败和被消灭是件好事。见恩格斯“马扎尔人的斗争”[(The Magyar Struggle),原载 1849 年 1 月《新莱茵报》(*Neue Rheinische Zeitung*)],载《马克思恩格斯全集》,参见注释前文,第 VIII 卷,第 238 页。

⑳ 《生杀予夺》,参见注释前文,第 61 页。福柯接着将这些社会主义的“种族主义”形式同一些较平和的(因此也较少“种族主义的”)类型,如“社会民主派”、““第二国际”的社会主义者乃至“马克思主义本身”,进行了比较。

㉑ 《1976 年 1 月 14 日讲演》,载 PKN,第 108 页。

㉒ 在第七章末尾处,我已对《知识意志》最后一章所可能具有的某些政治含义作了概括。我怀疑(尽管这只是猜测),福柯在《知识意志》中提到的那种“重新发现自我和自己可以成为的一切的‘权利’”,大致说明了他以为他可以在哪里找到一种“新型权利”。见 VS,第 191 页;英译,第 145 页。

㉓ VS,第53、65、15页("另一座城");英译,第38—39、47、7—8页。福柯所强调的关键悖论之一,即研究、监督和控制性爱的企图事实上会产生(或"促发")性的变异和"性变态",其实在雅斯贝尔斯1913年出版的巨著《一般精神病理学》(*General Psychopathology*),J. Hoening和Marian W. Hamiton英译,(Chicago,1963),第628页:"所有这些积极的探求活动大都不是纯科研性质的。关于性爱的医学书籍极为走俏,以及该课题完全变成了公众中的热门话题这一事实,即说明了这一点。随着宗教信仰的衰落,基督教西方在性问题上的蒙昧主义唤起了一种好奇心,尽管人们仍在恪守源自信仰时代的习俗……这一研究热潮,本身就已成为性生活体认方式的一种历史因素。分隔,瞒骗,种种新的满足感,本能的释放和冲动的调适……统统都被这一类文献资料联系了起来……。"关于雅斯贝尔斯对福柯可能产生过的影响,可以作为进一步研究的一个课题。这里似乎还应略提一下雅斯贝尔斯关于"Grenzsituationen"("极限情势")的概念,以及他那新康德主义牌号的存在主义(其关注的重点是"独立存在之谜")。见同上书,第330、754页。参见福柯1954年发表的这段议论:"是雅斯贝尔斯揭示了这一点,即知性有可能被推展到正常范域之外,主体间的知性有可能触及病态世界的本质。"见MM,第55页;MM*,英译,第43页。美国哲学家阿诺德·戴维森(Arnold I. Davidson)写了两篇重要文章,对福柯关于变态行为和性具有历史性的新奇感的观点作过仔细的阐释(也作了一些驳正),一篇是"缝合尸体:性疾病与精神病学分析方式的产生"(Closing Up the Corpses: Diseases of Sexuality and the Emergence of the Psychiatric Style Reasoning),载乔治·布洛斯(George Boolos)编:《意义与方法——希拉里·普特南纪念文集》(*Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*)(Cambridge,1990),第295—325页;另一篇是《性爱与性的产生》(*Sex and the Emergence of Sexuality*),载《批评探索》(*Critical Inquiry*),第14期,1987年秋,第16—48页。

㉔ 《否定性爱的霸权》(*Non au sexe roi*,谈话),载《新观察家》,第644期,1977年3月12日,第92页;英译,载PPC,第110—111页。

㉕ 《米歇尔·福柯:打倒性爱专政!》(*Michel Foucault: à bas la dictature du sexe!*,谈话),载《快报》,第1333期,1977年1月24日,第56—57页。

㉖ 同上书,第56—67页。

㉗ 见《否定性爱的霸权》(谈话,1977),参见注释前文,第126页;英译,载PP,第120页。关于福柯不满于公众对他的新书的反应,参见艾里邦:《福柯传》,巴黎,

1989年，第292页；英译，(Cambridge, Mass.,1991)，第275—276页。

㉘ 《西方与性爱真理》(L'occident et la verité du sexe)，载《世界报》，第9885期，1976年11月5日，第24页；英译，载《潜姿态》(*Sub-stance*)第20期，1978，第7页。

㉙ 1980年《纽约客》杂志(*New Yorker*)发表了一篇文章，题为《巴黎的话语》(Paris:Le Discours)，生动地记述了法国知识界进入电视时代的过程与情景。该文后来重印于杰恩·克莱默(Jane Kramer)《欧洲人》(*Europeans*, New York, 1988[BZ])一书，第148—168页。关于法国人利用知识产品作为身份象征的风气，也可参见皮埃尔·布迪厄的作品，以及他的"文化首都"的概念——见布迪厄：《区隔》(*Dstinction*)，Richard Nice英译，(Cambridge, Mass.,1984)。

㉚ 《真实的理性代价如何?》(*Um welchen Preis sagt die Vernuft die Wahrheit?*，谈话)，载《探索》(*Spuren*)，第1—2期(1983)：英译，载PPC，第44—45页。

㉛ 关于福柯在《争鸣》(*Apostrophes*)节目中的怪异的表现，见艾里邦《福柯传》，第294—295页。英译，第277—278页。关于这一表现的重播的剪辑，见吉贝尔《致没有拯救我的生命的朋友》，第35页；英译，第21页。

㉜ 见克莱默：《欧洲人》，第150页。

㉝ 同上书，第152页。

㉞ 安德烈·格吕克斯曼：《思想大师》(Paris, 1977)，第310页；英译：*The Master Thinkers*，译者[BZ]Brian Pearce(London, 1980)，第287页。

㉟ 同上书，第309页；英译，第286页。

㊱ 见吉尔·德勒兹："关于新哲学家和一个较普遍的问题"(À propos des nouveau philosophes et d'un problème plus général)，《子夜》(*Minuit*)第24期(1977年5月)增刊，1977年6月5日。

㊲ 《事实的震怒》(*La grand colère des faits*)，载《新观察家》，第652期，1977年5月9日，重印于西尔维·布斯卡斯(Sylvie Bouscasse)和德尼·布尔乔亚(Denis Bourgeois)：《应该烧死新哲学家吗?》(*Faut-il brutler les nouveaux philosophes?*)(Paris, 1978)，第66、67页。在这篇文章里，福柯明确地提到了弗朗索瓦·孚雷(François Furet)关于法国大革命的著作，并表示赞许。这颇具讽刺意味，因为孚雷及其新自由派同道卢克·费里(Luc Ferry)和阿兰·雷诺(Alain Renault)后来曾对福柯大加攻击。

㊳ 同上书，第70页。参见"关于人民司法"(Sur la justice populaire，谈话)，载《现

代》,第 310 期(1972 甲),第 340 页;英译,载 PKN,第 6 页。

㊴ 这一情况,我是在同福柯当时的一位关系密切的合作谈话时了解到的。福柯的这位合作人要求不披露其姓名。这位朋友在这几个月里常常充当福柯和德勒兹之间的通讯员——见 1990 年 3 月 22 日一位匿名者的谈话。参见艾里邦:《福柯传》,第 292 页;英译,第 275 页。由于此信从未公开,故究竟德勒兹在信中说了些什么,不得而知。

㊵ 1990 年 3 月 22 日一位匿名者的谈话。

㊶ 爱德华·萨义德 1989 年 11 月 7 日的谈话。萨义德根据他和德勒兹的一次谈话认为,中东政治是福柯和德勒兹关系破裂的一个原因。我曾就此事致信德勒兹探问究竟,而他也未予否认。由于德勒兹对格吕克斯曼著作的评论较福柯的评论晚发表好几周,所以他对格吕克斯曼的攻击,可以被视为他同福柯在对待 1968 年 5 月风潮的遗产问题上分道扬镳的公开表征。

㊷ 关于克鲁瓦桑案件,详见艾里邦:《福柯传》,第 275—276 页;英译,第 259—260 页。

㊸ “当局要引渡克鲁瓦桑吗?”(Va-t-on extrader Klaus Croissant?),载《新观察家》,第 679 期,1977 年 11 月 14 日,第 62—63 页。有必要指出,福柯反对恐怖主义主要是出于策略而不是出于道义。见《安全与国家》(*La securit é et L'État*,谈话),载《社会党论坛报》(*Tribune socialiste*),1977 年 11 月 24 日:“若恐怖主义反映了一个既无独立地位又无国家结构的民族对这些东西的要求,那么它最后就会被认为是合理的:以色列建国前的犹太恐怖主义、巴勒斯坦恐怖主义、爱尔兰恐怖主义,均是如此。即使这些运动是相互对抗的,恐怖主义的原则本身基本上是没有受到指摘的。倒是另一种恐怖主义运动从根本上受到了谴责,这就是那种打着阶级或政治集团或先锋队或边缘群体等旗号的恐怖主义,其参加者声称‘我在起义……我决心干掉某人以达到这样那样的目标’。”实际上,福柯的这种区分是很难说得清的,尽管他的意向很清楚,这是想设法否定巴德—梅因霍夫帮所推行的那种极左恐怖主义,同时又不致简单地全盘否定恐怖主义和政治暴力。福柯在这一问题上的明显矛盾心理甚至混乱,反映在他对伊朗革命的热情上。当时,他是一边热情地讴歌伊朗革命,一边却在从未有过地对古典自由主义的某些方面大加赞赏。在两种情况下,关注的也都是起义的契机,以及经济和法律的状况,觉得这些是个人与群体反权力行动的诱因。不过这些问题,福柯始终未能说清楚,至少没有用他自己的社会政治理

论来作出阐释。在本章的下文中,我还要介绍有关这些问题的更详细的情况。

㊹ 德勒兹 1990 年 2 月 7 日致作者的信。

㊺ 一位匿名者的谈话,1990 年 3 月 22 日。

㊻ 同上。

㊼ 同上。

㊽ 《一般与个别:走向一种"政治理性"批判》(*Omnes et Singulatim: Towards a Crticism of "Political Reason"*),关于人类价值观的"Tanner 讲演",1979 年 10 月 10 日和 16 日发表于斯坦福大学,重印于 PPC,第 59 页。《管理状态》(*Governmentality*),载《意识形态与意识》(*Ideology and Consciousness*),第 6 期(1979 年秋),第 5 页。福柯在他的工作的这个阶段末期发表的 Tanner 讲演,恰当地总结了他在 1978 和 1979 年间探讨的主要问题。《管理状态》是福柯 1978 年度在法兰西学院讲的第 4 课(1978 年 2 月 1 日)的英文译本,其略有删节的法文版(La gouvernementalité)发表于《文学杂志》(*Magazine Littéraire*),第 269 期(1989 年 9 月),第 97—103 页(删去了英文版的开头语)。

㊾ 《管理状态》(1978),参见注释前文,第 5—6 页。

㊿ 见《一般与个别》(1979),载 PPC。

(51) 见《管理状态》法文版(1978),参见注释前文。在他的第二次 Tanner 讲演中,福柯讨论了图尔盖·德·迈因(Turquet de Mayenne)那部同样晦涩的著作《贵族民主君主制》(*AristoDemocratic Monarchy*)。

(52) 《管理状态》法文版(1978),参见注释前文,第 103 页。英译,参见注释前文,第 22 页。《一般与个别》(1979),载 PPC,第 77、82 页。"某种管理状态",实际上指的就是福柯以前称之为"生物政治"的权力秩序。

(53) "会晤福柯"(Conversation with Michel Foucault,谈话),载《三便士评论》(*The Threepenny Review*)第 1 期(1980 年冬春),第 4—5 页。米利森·狄龙(Millicent Dillon)的这篇访谈录最初曾作为关于斯坦福大学 Tanner 讲演的一篇新闻稿,在 1979 年秋发表。

(54) 其他有关福柯工作这一阶段的类似研究,参阅格拉汉姆·伯切尔(Graham Burchill)、科林·戈登(Colin Gordon)和彼得·米勒(Peter Miller)编:《福柯的影响》(*The Foucault Effect*)(Chicago,1991)。

(55) 一位匿名者的谈话,1990 年 3 月 22 日。"性史"第 4 卷的手稿中有一些关于

奥古斯丁的讨论。

56 见"批判是什么?"(Qu'est-ce que la critique?),载《法国哲学学会会刊》(*Bulletin de la société française de philosophie*),第84卷,第2期(1990年4—6月),第35—63页。这是福柯1978年5月27日在索邦大学发表的讲演的记录稿。

57 同上书,第36页。马克思:《资本:政治经济的批判》(*Capital:A Critique of Political Economy*),Ernest Untermann英译,(Chicago,1906),第87页。

58 "批判是什么?"(1978),参见注释前文,第36、38页。

59 同上书,第39页。

60 康德:"什么是启蒙?"(What is Enlightenment?),Lewis White Beck英译,载康德:《论历史》(*On History*),贝克(beck)编,(Indianapolis, Ind.,1963),第3页。

61 尼采:《权力意志》(*The Will to Power*),Wulter Kalfmann和R. J. Hollingdale英译,(New York,1967),第220—221页(§409)。

62 "批判是什么?"(1978),参见注释前文,第47、45页。

63 同上书,第48页。《1978年5月20日研讨会》(Table ronde du 20 mai 1978),载米歇尔·佩罗(Michelle Perrot)编:《可恶的监狱:19世纪惩戒制度研究》(*L'impossible prison:Recherches sur le systeme pénitentiaire au XIXe siècle*),(Paris,1980),第43页;英译:《方法问题》(Questions of Method),载肯尼斯·拜因斯(Kenneth Baynes)等:《后哲学时代》(*After philosophy*)(Cambridge, Mass.,1987),第104页。可比较福柯在去法兰西哲学学会讲演前一个礼拜对法国历史学家所作的评论:在两种场合下,他实际上都是在力图为他的工作作辩解,以便消除同辈学者的怀疑。

64 "批判是什么?"(1978),参见注释前文,第50页。

65 同上书,第51页。

66 同上书,第53页。

67 同上书,第55页。

68 同上书,第56页。康德:《判断力批判》(*Critique of Judgement*),J. H. Bernard英译,(New York,1968),第116页(I,§29)。

69 "批判是什么?"(1978),参见注释前文,第58—59页。

70 同上书,第59页。

71 同上。

⑫ “一次访谈”(An Interview,1982),载《时代思潮》(*ethos*),第1期,第2页(1983年秋);重印于PPC,第12页。艾里邦:《福柯传》,第337页;英译,第315页:福柯后来告诉保罗·韦纳说,他曾抽过一段时期的鸦片。

⑬ 米勒的谈话,1991年4月11日。福柯专门告诉米勒,他在那个时刻获得了一种“体外的”极限体验。

⑭ 1964年,在写到皮埃尔·克罗索斯基的时候,福柯把他的一部小说里的这个人物想像为陷入了某种渎神的狂喜状态,人的“一切”都在这种状态中“崩解了、爆炸了、显现了,但刹那间又消隐了”。在这个时刻——他写道,一个人“是死是活已无关紧要”,因为“遗忘”在这里“俯瞰着同一”、“同者”、“相似物”,使灵魂直面它的守护神。见《阿克吞的散文》(La prose d’Acteon),载《新法兰西评论》,第135期(1964年3月),第452页;英译:The Prose of Acteon,载皮埃尔·克罗索斯基:《双性魔鬼》,Sophie Hawkes英译,(Hygiene,col.,1988),第XXX页。

⑮ “一次访谈”(1982),载PPC,第12页。

⑯ 同上书,第12页。

⑰ 福柯在《德黑兰:反沙赫的信仰》[Teheran:la fede contro lo Scia,他在伊朗为《晚邮报》)(*Corriere della Sera*)写的一篇报导]中提到了萨冯那罗拉(Savonarola)、莱顿的约翰(John of Leyden)和英国的内战,见《晚邮报》第103卷,第237期(1978年10月8日),第11页。

⑱ 见“无精神世界的精神”(L’esprit d’un monde sans esprit,谈话),载克莱尔·布里埃尔(Claire Briere)和皮埃尔·布朗肖(Pierre Blanchet):《伊朗:以神的名义发动的革命》(*Iran:la révolution an nom de Dieu*),(Paris,1979),第33—34页;英译,载PPC,第217—218页。这篇谈话的题目暗示着马克思关于宗教是“无心灵世界的心灵”的著名论断。

⑲ 理查·科坦(Richard Cottam):“在革命伊朗内部”(Inside Revolutionary Iran),载拉马扎尼(P. K. Ramazani)编《伊朗的革命》(*Iran’s Revolution*)(Bloomington, Ind.,1990),第3页。

⑳ 我关于伊朗革命的叙述,参考了爱德华·穆尔提默(Edward Mortimer)的《信仰和权力;伊斯兰政治》(*Faith and power:The Politics of Islam*)(New York,1982),第296—376页;此外,在更一般的意义上,还参考了罗伊·穆塔赫德(Roy Mottahedeh)的《先知的衣钵;伊朗宗教与政治》(*The Mantle of the*

Prophet：*Religion and Politics in Iran*)，(New York，1985)。

㊼ 关于死亡的40日周期，见穆塔赫德：《先知的衣钵》，第373—376页；詹姆斯·比尔(James A. Bill)：《鹰与狮：美伊关系的悲剧》(*The Eagle and the Lion*：*The Tragedy of American-Iranian Relation*)(New Heaven，1988)，第236页。

㊽ CF(谈话，1978)，最后一盘盒带(第Ⅵ盘?)，第2页。关于福柯访伊的详细情况，见艾里邦：《福柯传》，第298—309页；英译，第281—291页。

㊾ "无精神世界的精神"(谈话，1979)，参见注释前文，第237页；英译，载PPC，第220页。

㊿ CF(谈话，1978)，第5卷，第21页；参见英译，第136页。

(85) 《波斯纪事：军队出动，大地震颤》(*Taccuino Persiano*：*L'esercito*，*quando la terra trema*)，载《晚邮报》，第103卷，第228期(1978年9月28日)，第1—2页。《德黑兰：反沙赫的信仰》(1978)，参见注释前文，第11页。

(86) 《伊朗人想得到什么?》(*A quoi rêvent les Iraniens*?)，载《新观察家》，第726期(1978年10月9—16日)，第48—49页。误将霍梅尼看作傀儡领袖的最重要的人物，也许是阿波尔·哈桑·巴尼萨德尔(Abol Hassan Bani-Sadr)：见《信仰与权力》，第348页。福柯从未面晤霍梅尼，尽管他的确和弗朗索瓦·爱瓦尔德(François Ewald)和(据艾里邦所言)皮埃尔·布朗肖以及克莱尔·布里埃尔一道，去过巴黎郊外的霍梅尼住所[在诺芙尔勒夏多(Neauphles-le-Chateau)，从1978年10月7日直到第二年回伊朗前，霍梅尼一直住在这里]，但他们看到的只是在远处走动的霍梅尼。从福柯在为《晚邮报》写的文章来看，他最赞赏的伊朗宗教领袖是沙里亚蒂(shariati)，此公在伊朗革命爆发前不久客死于他在英国的流亡地。他是一位大胆的现代思想家，曾受到弗兰茨·法农(Frantz Fanon，法国精神病学家和社会学家，1925—1961。——译者注)和基督教神秘主义的影响，对那位传统的乌理玛(ulama，穆斯林国家有声望的神学家或教法学家，这里大约指霍梅尼——译者注)持尖锐的批评态度。除了霍梅尼之外，他可能是伊朗革命期间最有影响的思想家。他向世俗的伊朗知识分子宣传说，将伊斯兰圣战同一种真正的民族解放与启蒙运动结合起来是可能的。见穆尔提默：《信仰与权力》，第335—346页。关于福柯论沙里亚蒂，见《回到先知?》(Retour au prophète)载《晚邮报》，1978年10月22日：沙里亚蒂在他看来，代表着一种神学政治的可能性，也体现了一种开明的神秘主义。

⑧⑦ "伊朗起义的神秘领袖"(Il mitico capo della rivolta nell'Iran),载《晚邮报》,第103卷,第279期(1978年11月26日),第1—2页。"无精神世界的精神"(谈话,1979),参见注释前文,第230页;英译,载PPC,第224页。在福柯关于伊朗的最令人生畏的议论中,有某种海德格尔的意味——参见海德格尔:《形而上学导论》(*An Introduction to Metaphysics*),Ralph Manheim英译,(Garden City, N. Y.,1961),第166页,那里谈到:德国1933年革命的"内在真理和伟大性",在于这是"综合技术与现代人之间的冲突",这并不是说福柯关于伊朗的议论暗藏着某种纳粹意识,而只是说福柯像海德格尔一样,对于向"整体世界的秩序的沉重压迫"发动一场殊死斗争的可能性,表现出深刻的关注。

⑧⑧ 康德:《权能的斗争》(*The Strife of the Faculties*)II, §6,见康德:《论历史》(*On History*),第144页。福柯在1983年法兰西学院课程的第一讲中,曾对这段话作了分析:见《一堂新课》(*Un cours inédit*),载《文学杂志》(*Magazine Littéraire*),第207期(1984年5月),第35—39页;英译,载PPC,第86—95页。

⑧⑨ 关于康德的观点,见《理性宗教》(*Religion Within the Bounds of Reason Alone*),Theodore M. Greene和Hoyt H. Hudson英译,(New York,1934),第4卷,第2编,§4,第176—177页注:"按顺从……约束者不配享有自由的原则行事,……就是僭取为自由而创造人的神自身的特权。"

⑨⓪ 一位匿名者的谈话,1990年3月22日。参见"一种存在美"(Une esthétique de l'existence,谈话,1984),载《今日世界》(*Le Monde Aujourd'hui*),1984年7月15—16日,第xi页;英译,载PPC,第50页。

⑨① RC,第111页。

⑨② 同上书,第111、112页。

⑨③ 同上书,第112—114页。

⑨④ 《权力之眼》,(L'oeil du pouvoir,谈话),载杰里米·边沁:《圆型监狱》,(Paris,1977),第14页;英译,载PKN,第152页。福柯这里明确提到了让·斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)研究卢梭思想的巨著《透明与障碍》(*La transparence et l'obstacle*)——人们猜测,此书对《监视与惩罚》有过潜移默化的影响。

⑨⑤ FD,第521、513、516页;英译,第267、257、261页。

⑨⑥ 以赛亚·伯林(Isaish Berlin):《自由四论》(*Four Essays on Liberty*)(Oxford,1969),第123页。

⑰ 见"反抗无用吗?"(*Inutile de se soulever?*),载《世界报》,第10661期,1979年5月11日,第12页;英译,Is It Useless to Revolt?,James Bernauer译,载《哲学与社会批评》(*Philosophy and Social Criticism*),第VIII卷,第1期,1981年春,第1—9页。

⑱ 见穆塔赫德:《先知的衣钵》,第376页。第二天,福柯在"伊斯兰世界的战斗呼唤"(Una polveriera chiamata Islam,载《晚邮报》第104卷,第36期,1979年2月13日)一文中评论了这一制度的变更。这是一个"决定性的"时刻——他写道,"一个手无寸铁的民族"奋起了,用他们自己的双手,用什叶派经书,推翻了一个被认为是"极其强大的"制度。而如今,"这一在20世纪殊为罕见的结果"已导致一个新制度、新权力的建立,从而使一种有可能剧烈改变中东政治平衡的新"扩张力量"升出了地平线——福柯这样警告。

⑲ 见穆尔提默:《信仰与权力》,第353页。在1979年4月14日出版的《新观察家》(第46页)上,福柯发表了"致麦赫迪·巴扎尔干的公开信"(Lettre ouverte à Mehdi Bazargan),信中重申了他的这一期望,即伊朗的新"伊斯兰政府"能够用一种正当的新精神力量来浸染"人权"。像大多数著名知识分子致远方统治者的这种公开信一样,福柯此信也不过是一种软弱无力的祈祷。

⑳ "反抗无用吗?"(1979),参见注释前文,第1页;英译,第5页。

⑩ 同上。

⑩ 同上,第2页;英译,第6页。"无精神世界的精神"(谈话,1979),参见注释前文,第236页;英译,载PPC,第219页。

⑩ "反抗无用吗?"(1979),参见注释前文,第1页;英译,第5页。参见福柯在《权力与战略》(Pouvoirs et stratégies,谈话)中关于"平民百姓"(plebs)的议论,载《合理的起义》(*Les révoltes logiques*),第4期(1977年冬),第92页;英译,载PKN,第138页。

⑩ 见艾里邦:《福柯传》,第296—297页;英译,第278—279页。

⑩ 安德烈·格吕克斯曼(Andre Glucksmann):"在奴役恐惧中"(En horreur de la servitude),载《解放报》,1984年6月30日—7月1日,第22页。布兰丁娜(巴雷—克里热尔(Blandine Barret-Kriegel):"从警察国家到权利国家"(De l'Etat de police a l'Etat de droit),载《世界报》(1989年10月13日),第43页,该文也讨论了福柯对法国青年自由派(以及作者本人)的奇特影响。

⑯ "1976年1月14日的讲演"(Course of January 14,1976),英译载PKN,第96页。CF(谈话,1978),第119—120页;英译,第180—181页。RC,第90页;英译:"假和平,真战争"(War in the Filigree of Peace),第17页。

⑰ RC,第89页;英译,第17页。1980年,在柏克利Howision讲演后的一次讨论中,福柯就人权问题说了这样一段话:"当你面对极权主义现象的时候,你就会马上同意这一看法,即……利用(司法的)规则,利用某种法律制度,利用人权标准,是十分重要的。但我认为人们会同意这样说:在眼下(我能说什么呢?)这只是一种策略上的利用。它也许是有益的,在眼下是可行的,但我并不认为重新依靠管理的司法组织就可以解决我们现在的问题。"这段话,我是从一盒录音带上辑录下来的,该录音带现存巴黎福柯中心,标题为《1986年10月23日同哲学家们的谈话》,编号C16*。关于造反是权利的根基,见"起义无用吗?"(1979),参见注释前文,第1页;英译,第5页。

⑱ "性意志的社会胜利"(The Social Triumph of the Sexual will,谈话),载《克利斯托弗街》(*Christopher street*),第64期(1982年5月),第38页。

⑲ 参见布兰丁娜·巴雷—利热尔:"福柯与警察国家"(Michel Foucault et I'Etat de police),载MFP,第225页,美国哲学家斯坦利·卡维尔(Stanley Cavell)在他的《有利条件与不利条件》(*Conditions Hand some and Unhandsome*),(Chicago,1990[BZ])一书里,对这位尼采式民主派的悖论,以及他不轻易表示赞同的本领,作了极妙的剖析(第33—63页)。

⑳ "直面政府——论人权"(Face aux gouvernements,les droits de i'Homme),福柯1986年6月在一次记者招待会上念的一份书面讲话,内容与越南船民的悲惨处境有关。该文件首次刊载于1984年6月30日—7月1日的《解放报》,第22页。

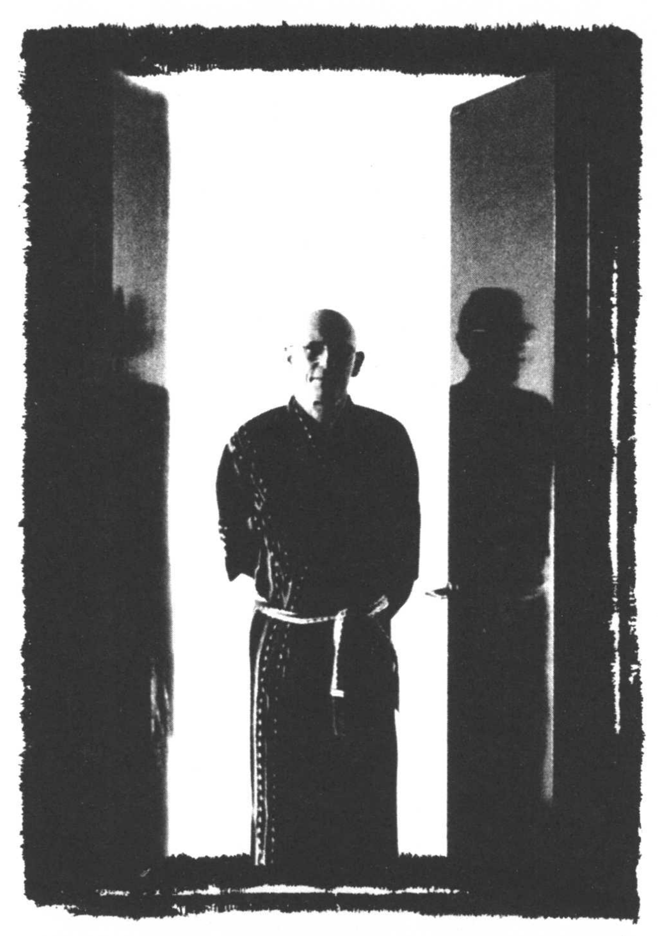
⑪ "批判是什么?"(1978),参见注释前文,第60页。

⑫ "主体与权力"(The Subject and Power),载BSH,第209页。

⑬ 同上文,载BSH,第222页。

⑭ 同上文,载BSH,第212页。

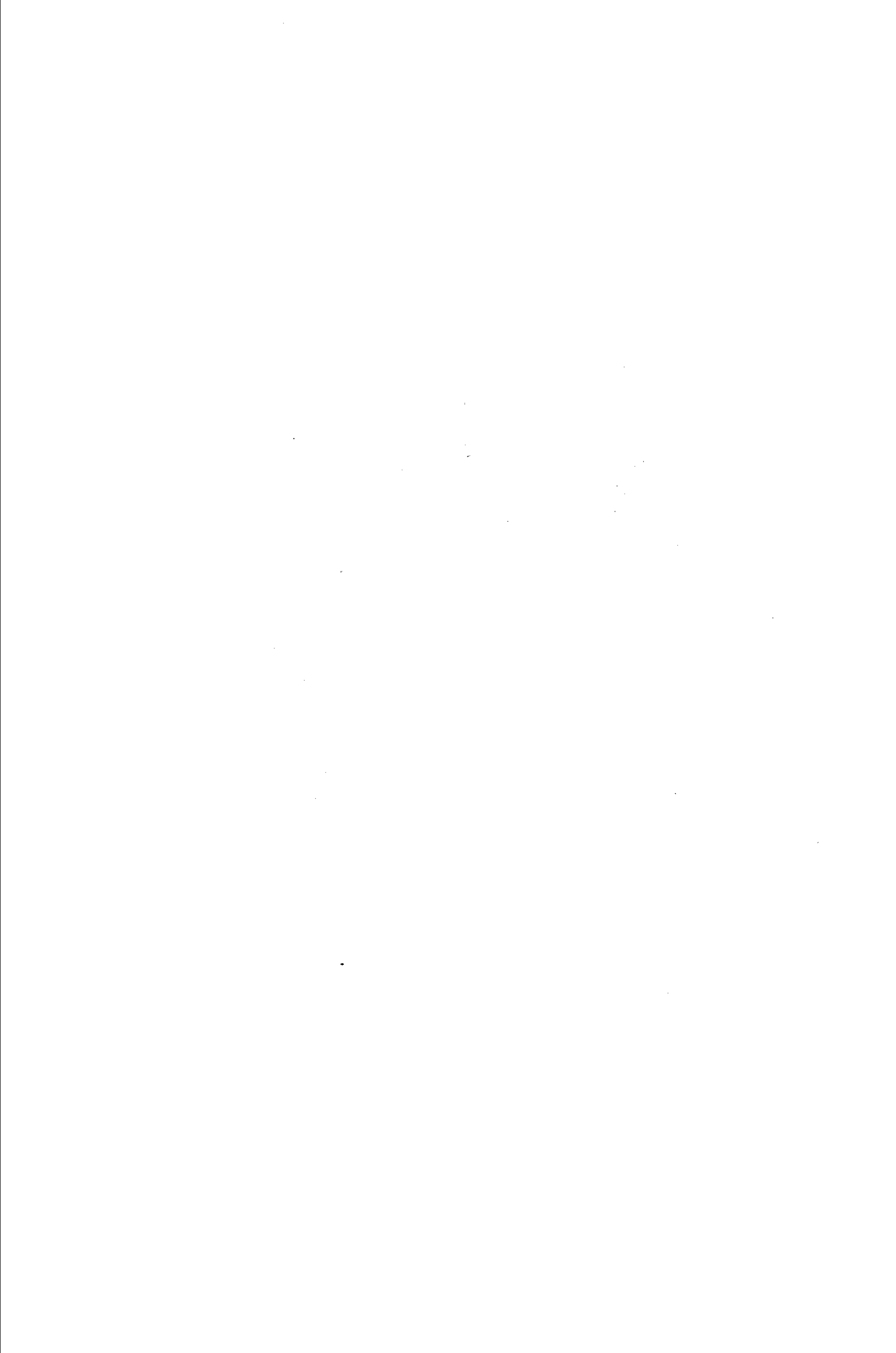
⑮ 《康德人类学导论》(*Introduction à L'anthropologie de Kant*),第1卷,第125—126页。



THE SCRIPTING of THE SELF

第 十 章

改写自我



第十章　改写自我

米歇尔·福柯独特而深奥的探索旨在认识自我,即弄清他是谁,他还会变成什么样子。许久之后他才开始公开谈起这种探索的由来和特性。他决定剖明自己,这并非一时的心血来潮。的确,这些年里,他异常频繁地谈起自己生活中的许多层面,而且常常坦率得惊人,尤其是他还越来越经常地接受同性恋杂志的专访。尽管如此,从他这个时期的整个学术路数来看,人们仍能感到他正为一个难题深深地困扰着,这就是:那被称作"自我"的东西究竟是什么?

他开始对这一难题作系统的探讨。这主要是在一长串论述古希腊罗马关于自我的各种看法的演讲和论文中进行的。他这个时期的作品博学谨严,乍看起来似乎比以往更少个性色彩,更冷静超然,但正如人们在理解福柯时经常会发生的那样,这一印象也稍许有些误解。因为实际上他正愈益深入地钻进他那座奇特的迷宫,螺旋式地向"重新"发现的"本源"归溯。他比以往任何时候都更凶猛地同他对死亡的狂热迷恋作斗争。他力图在写作和对性爱快感的追求中,破解这一类尼采式的重大诘难:"我何以会活着?我该向生活学习什么?我是如何变成今天这个我的?我何苦要为做今天这个我而受苦受难?"①

福柯研究自我的新兴趣,是由他的性欲研究引发出来的。在他 1975 年去死亡谷用 LSD 悟道之前,他曾打算在他的不朽巨著"性史"中分卷详述歇斯底里、乱伦、手淫和性变态之类题目,分析 19 世纪生物学、医学和精神病理学的发展。但到了 70 年代末,当他重新梳理自己关于性的思想的时候,这一研究焦点便发生了引人注目的变化。他不再试图解说这一问题,即:我们现代的自我感,是怎样同关于一些性爱冲动和欲望(这些因素或多或少是固定不变的)的一种所谓科学的解释联系起来的?——福柯及时避开了这个问题,转而探讨起从苏格拉底到奥古斯丁的历代西方哲学家和神学家思考"自我"的某些方法来。这些方法旨趣迥异,而且都十分费解。

福柯对这种急剧的转变作过一番解释。他说,他这样做,是担心继续考察19世纪的思想方式,可能只会"在性的方面"总结出一套"控制和强制"的范型,而这种范型,将和他在前几本关于疯狂和犯罪的书中,以及在他关于"管理状态"的课程中所分析的那些范型,没有什么两样。透过研究古代的文献,福柯实际上将自己送到了另一个世界。"我试图分析肉体体验方面某种同自我交往的方式的形成,而不打算着手分析性体验的形式了。"②

福柯的声望这时已如日中天。因而他的思想的这一惊人的新走向,尽管可能显得晦涩难懂,仍然引起了广泛的注意和热烈的讨论。到1980年,他所有的主要著作差不多都已经译成全世界的各种主要语言,引发了规模宏大而且日益高涨的关于这位大师的研究热潮。从《疯癫与文明》到《规训与惩罚》,他的每一部经典著作都得到了广泛的介绍和探讨。在许多人的心目中,他既富于战斗性和颠覆性,又难以捉摸,犹如一颗光彩夺目的北极星,指引着思想界的新潮流。

具有讽刺意味的是,人们对他愈是关注,福柯希望从人们的视野中消失的愿望就愈是强烈。他断然拒绝登上"哲学王"的宝座(自1980年萨特去世后,人们便对他虚位以待了),并责备"劝进者"想在"思想界建立一种可鄙的君主制"。他非要打破巴黎的这种常规不可。1980年4月《世界报》采访他时,他坚决表示要保持匿名状态。"我将建议做一个游戏,"他假装郑重地宣称,"这游戏就叫做'无名之年',就是说这一年里出版的书都不印作者的名字。"那样的话,评论家就不得不说实话了,读者就不得不为自己而思考了——而最美妙的,还是作家消失了!③

但福柯的旧梦越来越难圆了。在巴黎,晚上他只要一出门,就难免被一群狂热的崇拜者围住。甚至在美国他都成了一个准明星式的人物,尤其在高校校园里。大学生们会丢下他们心爱的电视,丢下戴维・林奇(David Lynch)* 成群结队地涌向福柯公开露面的地方。他们把这位秃顶智者奉为某种后现代主义的谜一般的人物、一个形而上学的消磁器,他举止怪诞,谈吐隐晦,而他的哲学——说也奇怪,却可以简单地概括为一句咒语,这咒语只有两个单词,即"权力"和"知识"。④

---

* 大卫・林奇,1946年生,美国著名电影导演,他执导的故事片《蓝丝绒》(*Blue Velvet, 1986*)曾获奥斯卡最佳导演奖提名。

就这样,1980 年 10 月 20 日晚,米歇尔·福柯在加州大学柏克利分校碰到一大群"发烧友"。

那天晚上,福柯要在该校发表一次演讲〔这是他计划做的一个分两次进行的何威森(Howison)讲座的第一次〕,内容是关于他当时研究方向(即向西方思想的源头回溯)的最简略的概述。但他的美国听众对这个计划一无所知。学生们仍然陷在《规训与惩罚》的可怕开头和《知识意志》的神秘结尾里。那些地方,触目皆是"肉体"、"快感"、"拷打"之类字眼——有谁见过这么有吸引力的哲学?

演讲开始前一小时,人们就陆续到了,填满了大讲堂中的每一个座位。但听众还在不断地到来。很快外面就聚集了好几百人,吵吵嚷嚷地要进去。警察匆匆赶到现场,锁上了讲堂的每一扇门。外面的人群愤怒了,开始涌动、喊叫,乒乒乓乓地砸门。[5]

看着这一片咆哮的人群,福柯狼狈不堪。他央求主持演讲会的柏克利教授休伯特·德雷福斯(Hubert Dreyfus)赶快想办法,**无论如何**也得让这些人离开。[6]

德雷福斯只好走到门口,按福柯的意愿向群众宣布:"米歇尔·福柯说这是一个技术性很强的演讲,很难懂,而且他——我想,他的意思是说,没有什么趣味。他建议最好大家现在就离开。"

然而谁也不走。

这位伟人的演讲晦涩难懂吗?那就更有意思啦——在那个时候,能够给人以神秘的启示,已构成了他的魅力的一部分。

福柯这个何威森讲座的题目,据他自己小心翼翼的英文表达,叫"现代主体谱系学"(the genealogy of the modern subject)。他坦白地告诉听众这是他"关注了多年的问题",并对他关于"自我"的新兴趣作了一个清楚的概述。他先简单地谈了谈自己的研究历程。他解释道(这时讲堂外面的人群还在不断地起哄),在自己以往的研究中,他感兴趣的主要是"医院、疯人院和监狱一类的机构,一些主体在那里"被列为疯子、病人或罪犯,"成了知识的客体,同时也成了统治的客体"。在这些早期的作品里——他说,"我也许过多地纠缠于……统治的技巧问题了。"而现在,他感到很有必要谈谈"各种其他的技巧",尤其是"那些能让个

人对自己的肉体、灵魂、思想、行为施加某些影响的技巧，人们运用这些技巧旨在改变、改造自己，或者说旨在能在某种完美、幸福、纯洁、超自然权力等等状态下行事。”⑦

现在福柯打算研究的，就是这些“技巧”。他称之为“自我技术”。他说，特别令他感兴趣的，是找出“那些以有关人们自己的真实的发现和系统表述为取向”的技巧（这也许是西方最重要的一些自我技巧）的源头。⑧

福柯接下来的演讲，讨论的全是古代后期探讨自我的两种不同方法的发展。他透过讲述斯多噶哲学和罗马哲学家塞涅卡（公元前3世纪—公元65年）的作品，解释了非基督教的自我探讨方法，而对于基督教的自我检讨技巧，他则主要透过对约翰·卡西安（John Cassian，360—435，西方寺院制度的创立者之一）的著作加以分析。两次演讲只是为了说明一个问题：希腊人“认识你自己”这一积极的训言，究竟是怎样变成基督教的“放弃你自己”这一消极命令的。

福柯是带着某种紧迫感探讨这种转变的特点和涵义的。在1976—1979年间，他曾试图透过一种积极的**政治**哲学来制定一种“新型的权利”，可惜未果。于是他转向了非基督教的古典思想，希望找到某种积极的新“原则”，以推动“近来兴起的各种解放运动”的发展。当然，同古希腊文化的死灵魂交谈并不能直接解决当代的政治问题，并不能使我们明白应该怎样采取行动和应该注意哪些界限。不过，分析一下前基督教时代观察人类的方法，也有可能获得某种启发，由此找出新的进路。据他在柏克利的第一次演讲所解释的，斯多噶哲学的非基督教精神，尽管带有训导色彩，却也“倾向于被训导者拥有自主权”。和主张服从上帝意志的基督教精神不同，斯多噶哲学“关注的是个人爱好的问题，或审美的问题”。它的目的是用一种独特的记忆术来塑造人们的自我，让人们在每天睡觉前回忆并重新估价自己当天的所作所为，以便拟出还有待于克服的“依附状态的账单”。就这样，对于自我，塞涅卡既不把它看作一种既成事实，也不把它看作一种必须公开放弃的罪恶冲动的麇集所，而是把它看作一种“意志和真实的完美统一体”，一种应当在宗教教规和国家法律之外受调节的**伦理**的统一体。⑨

“这种把bios（生命）当作艺术品素材的观念着实令我入迷，”在一次谈话中，福柯在谈到他对于斯多噶哲学的浓厚兴趣时，这样解释道。“那种认为伦理学可以是一种很强健的存在结构的观念，认为它同法律本身、同威权主义制度、

同训诫结构毫无关系的观念,也同样令我神往。所有这一切都是非常有意思的。”[10]

但正如福柯关于基督教自我检讨方法的讨论所说的那样,这一切也是非常成问题的。非基督教思想家塞涅卡相信自我可以自主,而基督教思想家卡西安却将自我看作一种无底深渊,各种黑暗力量从里面不停地迸发出来,使我们偏离获救的惟一可靠途径——即人对于其自我的态度的一种转变,沙漠圣人们曾用一句格言将这种转变概括为:“一个人离上帝越近,就越会发现自己是个罪人。”因此,和以自给自足、独立自主为取向的斯多噶哲学不同,关于自我的基督教文化强调必须在一个精神向导的密切监视之下,进行一种极端多疑的自我检讨。基督徒被责成对每一种冲动和想法加以检验,查明哪些来自上帝,哪些来自“魔鬼的作坊”。照福柯的说法,在找出“他可能犯有过失”之后,基督教还不得不把这些事情“向别人”描述一番,“由此为自己的恶行取得公证”。[11]

而这位基督徒的“真实考验”并不就此结束。要恰当地为自己的恶行取得公证,仅仅向一位精神导师作忏悔是不够的。除此之外,他还必须用各种各样的肉体的苦行仪式来惩罚自己,让自我处于某种“殉道状态”,以便将自己所有的罪恶彻底公之于众。福柯简单地举了些公开苦行仪式的例子(如穿着粗毛衬衣悲切忏悔、展示伤疤和伤口等),来说明早期基督徒们怎样力图认识他们是谁,透过上帝的恩惠他们还会变成什么样的人。基督教苦行者像货币兑换商用火检验黄金一样检验着灵魂,同一个凶恶的幽灵进行搏斗;他用符咒将这个恶魔般的“他者”召来,为的是打败它,并透过一种精神的战斗将这个可鄙的自我驱走。[12]

实际上,这样一来基督徒就不得不牺牲一部分自我。而且,正如福柯刻意强调的那样,“我们必须将这种牺牲既理解为生活方式的一种急剧变化,又理解为一种信仰表白的结果”。一方面透过学习和遵循上帝的意志,一方面透过“象征性地表演自己的死亡”以摆脱尘世的诱惑和圈套,“基督徒放弃了做自己意志的主体的权利”。[13]

乍看上去,福柯关于这种基督教“自我解释学”的讨论,似乎同他自己关于他是谁或他想变成什么的思考没有关系。在他看来,基督教的“无条件服从、无休止检讨和无保留忏悔”的技巧,形成了一种邪恶的三位一体。而自我屈辱,从来就不是他的风格。[14]

然而,果真如此么?无论如何,这位哲学家在柏克利描绘的古代苦行术,和他同时在旧金山探索的色情的残酷剧场,有着不容忽视的亲缘关系。福柯自己在一些年以前,在评述乔治·巴塔耶的时候,就谈到了这种相似性。他认为,在"充满堕落的肉体和罪恶的基督教世界",人类曾对于肉体获得过一种更为"自然的认识"。"全部的神秘主义和精神性,是透过了解如何不划分各种连续的欲望、狂喜、突入、心醉神迷和那种令我们筋疲力尽的倾泻,得以证明的。"⑮

福柯也长期迷恋于殉道和自我牺牲的想法。他对伊朗革命的热忱,以及他关于作者之死的著名言论,便是明证。"写作现在是同牺牲——切切实实的生命的牺牲联系在一起的,"他在 1969 年就这样宣称。"曾经负有使作者永垂不朽的责任的作品,现在获得了杀人的权利,成了杀死它的作者的凶手。"在柏克利的一次讨论会上,他再次断言:"自我的否定是现代世界写作经验的核心。"⑯

难怪,福柯在他这个何威森讲座快结束的时候,竟在基督教的自我牺牲术中发现了一种真正的"深刻内涵":"任何关于自我的真理都包含着自我的牺牲。"⑰

但他的结论还是比较模糊,而且几乎有些忧郁。他推测道:**倘若**他可以证明"自我不过是同'某种'历史性的技术有关的东西",**那么**,"关于自我的问题也就有可能消失。"也许,在另外一种世界里,即在一个有着另外一套自我探讨技巧的世界里,人们就不会感到有必要透过惩罚自己、"牺牲"自己来实现自己了。⑱

至于这种世界究竟是什么样子,谁也说不准。因为在那个世界居住,要求我们从根本上改变关于我们自己的思维方式和我们在这个世界的存有方式。然而这是非常困难的。福柯在这个何威森讲座的末尾用踌躇的口吻说道:"现在的问题也许是改变这些'关于自我的'技术,或者说也许是摆脱这些技术,并由此摆脱与这些做法联系在一起的牺牲。在这种情况下,主要问题之一便是最严格意义上的政治——即有关我们的自我的政治。"⑲

1984 年,在邻近生命终结的时候,福柯曾简单地解释了一下他这些年学术研究的个人特色。他写道,他关于古希腊罗马人的演讲和文章,"从它们的'语用学'(pragmatics)立场来考虑",不过是"冗长的、摸索性的和常常需要重写及

修正的练习稿”。他研究古代作者的目的,并不仅仅是为了获取某些关于过去的基础知识。作为达到某种目的的方法,他的学术研究毋宁是“一种哲学的训练”,他力图透过这种训练来认识并改变他的真实身份。他用简洁的笔触写道:“我是在了解,透过思考自己的历史,人们究竟能在多大程度上让思想摆脱它暗中思考的事物,并使它得以用非常规的方式思考。”[20]

他解释说,他关于古代世界的研究,对他来说,实际上是一种特殊的试验,或者说(essay)——取其古代的炼金术上的意义,即尝试或试验,专门用于检测某种珍贵物品(在这里就是人的自我)的价值。“这种‘essay’[它应该被理解为一种能透过真实游戏改变人的自我的考验(*épreuve*),而不应被理解为一种向别人传达而简化自我的僭取、盗用或征服]就是哲学的活体,至少当后者在思想上还是它曾经是的东西(即一种‘苦行’,一种自我的修炼)的时候是如此。”[21]

列奥·柏萨尼在福柯死后不久叹道:他的老朋友在这里复活了西方思想中一个最陈腐的意象,即关于“哲学家是某种能够在他自己的思想之外思考他自己的人”的意象。[22]

这可谓一针见血。但柏萨尼忽略了很重要的一点,即将这种陈腐的意象转变为活生生的现实是很漂亮的一招。福柯在1983年的一次演讲中指出,人们必须随时准备透过“当场转向”来改变自我和自己的整个世界观。要实现这种“同人们的自我、同人们的过去、同世界和同以往的全部生活的决裂”,就必须抛弃虚妄的舆论、邪恶的导师和陈旧的习惯。而这样一来,需要做的就不仅是一种不间断的“批判”,不仅是对经验的各个方面进行检讨和评论,而且还包括一种不间断的战斗,一种后果只能是含糊不清、可以逆转而且永远捉摸不定的战斗。[23]

这种捉摸不定也许就是最后的苦恼。一旦投入一种自我怀疑的考验,一个人即使最终摆脱了可鄙的自我,或找到了自己追寻的新自我,他也都无从知晓了。

“人们若变换看问题的方式,改变知识视野和尝试偏离一点正常思维,就不免蒙受这样的嘲弄,”福柯在1984年写道,由此提出了这个关键性的问题(或许,这个问题最好应敞开让人们来讨论):

“这样做真能导致一种非常规的思维方式吗?”[24]

在这些年里，福柯自己为“用非常规方式思考”做出了多方面的努力。他的做法很复杂，而且常常自相矛盾。首先，他改变了自己的写作风格，不再像以前那样使用花里胡哨的装饰、不着边际的概括和华而不实的新词，而是直接列出文章的要点，一丝不苟地立论，小心翼翼地用文献资料证明他的历史学著作中的每一句话，戒绝任何时髦的隐语。像他在这些年里分析的那些古典的“真实叙说者”一样，他尽可能地使用着“最直接的语言和表达方式”。㉕

在回想这种风格变换的时候，人们往往易于忽略它的冒险性。福柯并没有受过古希腊文化和拉丁文化研究方面的训练，因而他是在用未加修饰的语言讨论着一种艰难的题材，而这种题材——据他自己在 1983 年承认，他“在六七年前还一无所知”。所以他难免会在工作中出许多严重的纰漏，这种纰漏也难免会激起(事实上也的确激起了)古典思想家们的恼怒。与此同时，他还在冒着失去许多热心读者的危险，而这一后果也实实在在地发生了：对福柯最后的作品感到失望甚至厌烦的，并不只是列奥 · 柏萨尼一人。㉖

福柯同时还试图改变他的日常生活和公共行为的其他一些特点，其中有些看上去很琐碎无聊，有些则显然别有深意。

在巴黎，他将自己的研究基地从他以前常去的国家图书馆转移到索舒瓦图书馆。后者是天主教多明我会的一个图书馆，设施先进，环境宁谧，可供他更专心致志地研究早期基督教文献。他还谈到要辞去法兰西学院的职位，搬到乡下去住。而且他已开始经常性地旅居北美。他于 1981 年在旧金山住过一段时间，1982 年去过多伦多、佛蒙特和纽约，1983 年两次短住过柏克利。在逝世之前，他还作过每年在加州大学柏克利分校住几个月的安排。㉗

他在法国仍拥有崇高的众望，但他继续使自己的政治面貌温和化。法国社会党 1981 年 5 月选举获胜，弗朗索瓦 · 密特朗(François Mitterrand)用一句借自 1968 年 5 月风潮的口号——“Changer la vie”(改变生活)夺取了总统宝座。福柯对此表示了谨慎的欢迎。然而他很快就看出社会党在背叛它自称的理想(这一点他比许多人敏感)。到 1981 年年底，他已经在抗议密特朗政府默许波兰政府镇压非暴力反对派——团结工联。在随后的几年里，福柯对巴黎日常的政治纷争摆出超然物外的姿态，力图用一种勉强的谦恭态度(他好不容易才学会这一套)来行使自己“不服管的明确意志”。但他并未陷入沉默。在 1980—

1984年间,他仍严厉谴责过越南和波兰践踏人权的事件,并帮助建立了一个由巴黎政治行动主义者、记者和知识分子组成的政治研究小组,以监视和讨论世界各地滥用权力的情况。他同法国最大的非共产党工联——法国民主工联(Conféderation française et démocratique du travail,简称CFDT)建立了联系,这个组织致力于实现autogestion,即工人的"自我管理"原则。此外,他也悄悄地保持了同社会党的联系。[28]

同时,福柯还在法国、特别是美国,参加了一种完全不同的社会实践,以探索一种激进得多的关于自我的"政治"。哲学家在这些年里愈来愈深地卷入了同性恋社区的生活。他公开为"选择你自己的性生活的可能和权利"进行辩护,同时在实践上继续积极投身S/M试验,把它当作发现"各种新生活方式"的一种途径。透过一种"被粉碎了的思考"的受苦快感,我们实际上有可能使肉体"失去性特征",由此转变各种凶残的冲动,并使"我们的自我对快乐变得极其敏感"。在这位哲学家看来,这样一种"同性恋苦行"是又一种"对我们的自我施加影响"的方法,或许人们还可以借以"发明(不是发现)一种尚不大可能的存有方式"。[29]

由此可见,福柯最富于革命性的希望——即对于生活的彻底改观的希望,虽然在法国黯淡下去了,但在美国却依旧十分活跃。不过,无论在哪个国家,也无论是在写文章谦虚地探讨学术、表达一个权力批评家的政治见解的时候,还是在探索各种体验快感的新方法的时候,他都在比以往任何时候都更公开、更热烈地追求着一个目标。这个目标说起来容易,可要达到它却难极了——福柯迄今走过的曲折道路就证明了这一点。"我算不上一个大知识分子,"他在1982年向一位美国记者说——其言语中透出的谦虚,至少这一次,听起来不全像是假心假意。"在生活和工作中,我的主要兴趣只是在于成为一个另外的人,一个不同于原初的我的人。"[30]

福柯这些年改变自己的努力,主要表现在他对他心目中的新型个人关系的探索上。平生头一回,"友谊"成了他公开关注的问题。在谈话中,在文章里,他多次提到这一情况的理论上的可能性,即:两个人,尽管年龄、地位、职业不同,却仍有可能透过一种重新发明的友谊"艺术"来相互沟通。透过坦率地和一个

既非阿谀者又非胆小鬼、既非情人又非学生的人对话,人们可以在让自己的一部分引起另一个人关怀的过程中扩展自己感情的范围,检验自己的观点的价值。[31]

在福柯关于这一话题的零零落落的言论中,有着某种令人伤感的东西。一个人有一些亲朋好友,这在大多数人看来理所当然,可从哲学家的观点来看,却需要一种海格里斯般的意志行为。"福柯总是非常孤独",他在法兰西学院的一位关系最密切的合作者回忆说。像大多数认识他的人一样,这位合作者常常发现福柯这人很难捉摸,意气消沉,好像被某种不可言状的悲哀压垮了似的。他那传奇般的大笑和外露的欢快态度,在这位见证人看来不过"是掩饰这种悲哀的一种手段"。[32]

但在他的生命的最后几年里,福柯还是进行了一些前所未有的交朋友活动,力图推倒那些仍在将他同大多数人隔开的看不见的墙。

他和一群年纪较轻的巴黎艺术家交了朋友,小说家埃尔维·吉贝尔便是其中一员。他还和女演员西莫娜·西诺雷及医生兼人权活动家贝尔纳·库什内(Bernard Kouchner)加强了交往。他成了自己在法兰西学院的同事保罗·韦纳的密友,并认识了彼得·布朗——他在柏克利的同事、当代早期基督教研究方面最重要权威之一。[33]

但在福柯这些年进行的所有新交际活动中,最让人难以置信的,或最富于启示性的,或许还是1982年后他和当时法国的司法部长罗伯特·巴丹特尔的关系。

福柯第一次见到巴丹特尔是在70年代。那些年里,巴丹特尔正在成为法国废除死刑运动的最雄辩的人物。他像福柯一样出生于20年代,是一名作家、索邦大学法律教授,也是一名杰出的律师。他在废除死刑运动中和福柯站在一起,但在其他方面却很少同意福柯的看法。他熟谙法国的法律、法庭和监狱制度,是一位温文尔雅、老于世故的学者,具有从容不迫的开朗气质。由于热心于改革司法制度,他还曾公开批评过福柯,认为他对于刑法改革意义的怀疑态度是有害的。[34]

1981年5月,在社会党掌管法国政府后不久,巴丹特尔便作了弗朗索瓦·

密特朗的第一位司法部长(一当就是5年,直至他在1996年被任命为宪法委员会主任)。他上任后的第一把火,就是着手兑现社会党关于废除死刑的诺言,并在是年年底完成了这项工作。这是他的政治生涯的巅峰时刻。[35]

福柯对这一划时代事件作出了一种极富个性的回应,它使人们看到,不管怎么努力,他终究无法改变他的某些思想习惯。“这一世上最古老的惩罚在法国就要消失了,”他在废除死刑法的前夕投给《解放报》的一篇文章中写道。“高兴是应该的,但却不应在赞美中迷失自己。……不再去砍掉几个脑袋(因为血会喷射,因为文雅社会不应再干这种事情,也因为总难免错杀无辜),这很容易理解。但是,以任何公共势力……无权剥夺**任何**人的生命这一原则来反对死刑,那就要引起一场重大而艰难的争论了。”在下面的文章里,福柯还敦促读者:应当考虑废除一切惩罚形式。这一点,当然是不大可能的。但是,本着他的这种“尼采式假设”,即惩罚会导致罪恶感和越轨行为的恶性循环,这或许是他所能采取的惟一的诚实立场。[36]

司法部长目瞪口呆。“我当时有点吃惊,好像还有点受到伤害的感觉,”巴丹特尔回忆道。“因为废除死刑在我看来是一次重大成功。而且我深知,他这样写会使公众产生这样的想法:‘瞧,我们是在被一些思想界的疯子牵着走。他们不仅想拯救那些最凶恶的罪犯的生命,而且还想把他们放出来杀人。’”[37]

可是说来也怪,福柯这篇短文后来却使他和巴丹特尔很快成了一对好朋友。此文发表几个月后,对哲学家的尖锐评论仍耿耿于怀的司法部长,在一次谈话中攻击了福柯。而哲学家在读到这篇谈话后,便立即气咻咻地给部长写了封私人信件。

巴丹特尔这时却做出了一个不寻常的举动:他请福柯吃午饭。于是两人之间一场一直延续到福柯逝世的长期对话开始了。

“福柯非常希望别人喜欢他,”他的一位关系最密切的合作者回忆说(此公常常能在福柯同巴丹特尔共进午餐后见到他)。“他渴望建立一种联系——这不是同权力的联系,而是同爱的联系。很显然,他在期待着一位部长的承认,期待着有人就某些问题(比如怎样思考司法问题)来向他咨询。”如这位见证人所指出的,福柯显然很快就通过和这位司法部长的交往,获得了各种特别研究项目的政府经费,并对政府关于刑法的考虑发挥了某种程度的影响。不过,他认为,最重要的还是因为巴丹特尔尊重福柯,把他“当作一位可以向他学到某种经

的人"来看待。[38]

而巴丹特尔喜欢和他共进午餐，却有他自己的理由。他这样解释道："福柯是一位非凡的人物，而你在做部长的时候是碰不到很多非凡人物的。自由的学术讨论对于在政府中供职的人来说，犹如氧气一般重要。因为在政府中当官，你得严格地约束自己，没有随便说话的自由。"[39]

随着时间的推移，他俩的关系似乎越来越好。他们同意就某些问题各自保留不同的看法，如部长丝毫不赞同哲学家视权力如"恶魔"的观点，而哲学家则常常不能理解部长的实用主义观点。至于其他的一些问题，如司法的本质和变化的重要性之类，他们则找到了某种共同的立场。为了更好地理解改革法国刑法制度的反复努力何以会失败，他们还拟定了共同主持一个大学生研讨班的计划。福柯也谈到了他对气魄宏伟的美国大学体制的赞赏，并建议社会党设法建立一种新型的大学，让欧洲各国的学者和学生聚集到一起来。"我们已开始拟定这一计划，"巴丹特尔回忆说。"我还和共和国总统谈过福柯的看法，总统对此也很感兴趣。"

尤其引人注目的是，两人还开始较深入地谈及一些个人问题。"我们谈到了生命、死亡和衰老问题，"巴丹特尔回忆道。"但我这个人很小心。我知道这是一些他本来不愿跟我讨论的问题。"

他们在 1984 年春共进了最后一次午餐。部长饭后要去法国参议院，便问哲学家有没有去那里参观过。这位"管理状态"的大批评家承认，他还从未实地观察过法国政府的运作。"那你可应该跟我一起去看看，"司法部长说，"他们的图书馆真是好极了。"

一辆豪华小客车迅速将他们带到了卢森堡宫。这是一座美第奇家的玛利兴建的宫殿，大革命后成了新共和国政府的所在地。在巴丹特尔的陪同下，哲学家饶有兴趣地在里面转了一圈，欣赏着其中不协调地混在一起的大量陈设和饰物，它们大都可以追溯到路易·菲利浦和复辟王朝时代。"福柯给我留下的最后的记忆，"巴丹特尔回忆说，"便是他在离开参议院时的音容笑貌。他乐滋滋地跟我说：'不错，下次我们得去另一座宫殿看看！'"

福柯同罗伯特·巴丹特尔的交往，至少证实了他在理解并设法影响当代重

大政治事件方面的不倦的兴趣。但这种兴趣给福柯带来的,却是与日俱增的困惑。这些年里,不仅友谊的本质成了他思考的一个题目,而且他自己对他的时代的关注的原因和特点,也成了这位现代哲学家常常思索的问题。在实践中,福柯在用一种经过思考的、有节制的新姿态追求着自己的政治信仰。同时,在理论上,他则开始把自己作为一个同时代搏斗的知识分子的文化角色,看作一件足以令人吃惊的事情(确实早该如此了)。因为,为什么不是别人而偏偏是他,像在他之前的萨特一样,充当起前卫战的一个人物?这事究竟是怎么发生的?

按照他在这些年里的经常性做法,福柯又在用抽象的语言并兜着老大的圈子,来解释他的困惑。他试图完全透过评述另外一个人(不过这个人他可以用来自比),来部分地说明他自己。这一次他选中了伊曼纽尔·康德。他的出发点还是那篇关于启蒙的文章——他在 1978 年作题为“批判是什么?”的演讲时,曾拿它作过立论基础。实际上,康德这篇 1784 年写的文章的第一段话,已成了一处“罗夏赫试验”*,福柯每次讲解它的时候(这几个月里,他曾在他 1983 年的法兰西学院讲的第一堂课里,以及在后来的一系列谈话和文章里,反反复复地讲解过它),他都要揭示他关于他自己的困惑的一个新的方面。这些新的方面通常都被伪装成某种曲折复杂的、格言式的问题,而这些问题的措词,听起来就好像某一位贝克特的戏剧人物,在心急火燎地想知道自己究竟是一位受过启蒙的人呢,还是一位疯狂的白痴。比如:“我们怎样才能透过我们的思想史来分析我们自我的形成?”“我的现在是什么?”“当我谈论我的现在的时候,我在做什么?”“现在正在为哲学反思产生意义的东西是什么?”“如何处置革命意志?”“‘我们’现在是谁?”[40]

福柯对于这些问题的最生动的检讨,是他的一篇措词简洁的断想录。像康德原文一样,他将这篇断想录的题目定为“什么是启蒙?”。这篇文章,按福柯的意思,被作为主要文献发表在他的标准英文选集《福柯文选》(*The Foucault Reader*)里。可见,在福柯自己看来,这是一篇重要的、甚至带有决定意义的文字。[41]

---

* Rorschach, Hermann, 1884—1922,瑞士精神病学家,曾于 1921 年创立过一种以墨迹解释为基础的精神诊断试验。——译者注

在这篇文章里，福柯分三个部分阐述了他对启蒙的看法。第一部分是关于康德文章的解释，他认为康德论证了一种前所未有的新精神，他称之为“现代性态度”(attitude of modernity)，第二部分则讨论了诗人波德莱尔关于“花花公子”(dandy)的见解，福柯认为这也是一种“现代性态度”；在第三部分里，福柯总结了他自己的哲学精神，其中奇怪地搀和着康德关于理想哲学家的看法和波德莱尔关于花花公子的观点。

他从阐释康德原文中的 Ausgang(走出)一词入手：“启蒙是人走出[Ausgang]他自我承受的监护状态。”福柯认为，康德使用 Ausgang 一词，是想让我们认识到启蒙是某种几乎“完全消极”的事物。它是一条逃避的途径，是“一个‘出口’，一条‘出路’”。不过，要利用这一出口，就必须改变“我们的意志状态，这种意志状态使我们同意由某个别人的权威在需要运用理性的领域里领导我们”。这种改变会同时引起一些“精神的和制度的、伦理的和政治的”变化。因此，作为一种理想，启蒙必须“既被视作一种人们集体参与的过程，又被视作一种应由个人完成的勇敢行为。人们既是这个过程的成分，又是这个过程的动力。他们作为这个过程中的行动者应与该过程融为一体，而该过程的实际运用也应使人们决心做它的志愿行动者”。启蒙的成功取决于自由意志的某种运用。[42]

对康德的文章作了这样一番解释之后，福柯便明确地将它置于“批判思考和历史思考的交叉点上”，由此表明了他自己的历史思考为这种显见的现代“姿态”所浸染的程度。所以福柯由讨论康德来开始他 1983 年的法兰西学院课程，是意味深长的。像康德一样，福柯把自由意志看作“伦理学的存有条件”，而伦理学则被他看作“自由所采的审慎形式”。福柯后来把这些显见的现代信念引入了他关于柏拉图和塞涅卡的论述，试图弱化柏拉图哲学和斯多噶哲学将自我的意识看作自然的一部分、看作普遍理性的一个片断的倾向。一位研究斯多噶哲学的专家一针见血地指出：福柯关于古代哲学的研究，可能始自对精神演练的一种博学的兴趣，但它却是以一种“新型的时髦”告终的。[43]

这种“新型的时髦”，是福柯在文章的第二部分中，由波德莱尔表达现代生活的诗意的努力而产生的一种联想。福柯遵循康德和波德莱尔的思路，认为这种努力需要一种“自由同现实的变形游戏”。他写道：“做现代人，并非将自己按在当前各时刻的流动中的状态来领受”，而毋宁是把自己的自我转变成“某种复杂艰难的精心制作过程(波德莱尔用他那个时代的语言，称之为 dandysme“时

髦”的)对象。按波德莱尔在1863年下的定义,“dandysme”是“一种超乎法律之外的制度”,然而却也体现了“它的所有臣民都必须严格服从的严峻的法律”。屈服于它的支配的,都是“这样一些人,他们除了培养有关自己外表的美的观念、满足自己的热情、感觉和思想之外,没有任何其他的爱好”。花花公子的第一需要,就是“为自己创造一种新奇的外表”,他是“一种奇怪的唯灵论者”,沉溺于一种“自我的崇拜”。作为一个人体的诗人,他对于肉体的快感极其敏感,过着一种充满“热烈的或诗意的任性”的色情生活。[44]

这样,福柯就把波德莱尔的花花公子描绘成了一种日常生活的艺术家,这种艺术家像康德的那种哲学家一样,在不停地同自由意志和“现代性”进行搏斗。这一联系的确奇怪得可以:“诗意任性”完全不是康德的风格——他希望的,毋宁是发现并固定思维和行动的坚实界限。但“诗意任性”倒真是福柯的风格:他像波德莱尔一样,过着放纵的色情生活,无限制地考验着他“跨越每一条特定界限”的自由。福柯在总结**自己**的哲学精神时说道:“如果说,这个康德主义问题是了解知识必须维持什么界限的问题,那么,我觉得这个关键问题在今天必须反过来成为一个积极的问题。……总之,关键在于将以某种必要限制的形式进行的批判,转变为以一种可能的超越为形式的实际的批判。”[45]

这并不是说,在福柯和波德莱尔看来,对界限的超越本身就是目的。因为按福柯对他的理解,花花公子是一种特别现代的“苦行者”。他执着地追寻想像的随意游戏,力图汲取“历史中的诗意”。他寻觅“某种永恒的东西(这东西既不在此刻之外,也不在此刻之后,而恰恰在此刻之中)”,敞开自己的心扉,展现(用福柯的话来说)“那种我们的老年会用死亡予以容纳的、永久的和无法摆脱的联系”。接着,他又来反抗这种对死亡的迷恋,将“一种比最可怕的宗教还要专横的戒律”强加给自己,“用他的肉体、他的行为、他的感觉和热情以及他的整个存在”制成“一件艺术品”,以这种方式努力摆脱他自己,并由此“发明他自己”。[46]

在这篇文字精炼、富有启示性的文章的最后一部分里,福柯对他自己的“哲学精神”作了个简单的概括。他指出,他的工作演示了一种“极限姿态”,它将导致“关于我们自己的不断批判”。他得出结论说:“现代性并不能‘从人的存有方面实现人的解放’,它迫使人去面对创造自己这一任务”,强令他用一些康德绝不会认可的方法,不论好歹也要把“那种未经明确规定的自由的工作”向

前推进。[47]

福柯1983年年初的法兰西学院课程结束后不久,德国著名哲学家尤根·哈贝马斯来到了巴黎,准备在法兰西学院发表四次演讲。他的题目恰巧也与"现代性"有关,叫做"现代性的哲学论述"。[48]

他是应福柯在法兰西学院的最好朋友保罗·韦纳的邀请而来的。实际上,福柯后来告诉哈贝马斯说,他自己在安排这次访问讲学方面曾起过主要的作用。[49]

福柯显然在渴望着同哈贝马斯进行一次面对面的交锋。这再一次反映了他在用非常规方式思考和改变自己方面的持续努力。他一度曾刻意避免这种交锋。例如1967年,当福柯还在突尼斯大学教书的时候,现象学家保罗·利科曾去那里作过一个系列演讲。当时,关于结构主义及福柯的《词与物》的争论正进行得如火如荼。福柯在听一次演讲的时候,一边听一边不停地向一位同伴低声取笑利科的话:可是在到了提问题和进行公开辩论的时候,他却又一言不发了。在听到雅克·德里达批评《疯癫与文明》之后,他也同样保持着缄默。从一个方面看来,他这些年的思维方式简直封闭到了惟我论的程度。只是到了1968年事变发生,他由此慢慢成了一个社会名士之后,他才放弃了这种冷冰冰的孤独姿态。但即使在那个时候,福柯通常也只是透过论战来和他的批评者们交往(比如他在1971年对德里达的猛烈攻击)。他的好战态度只是到了晚年才缓和下来,这时他开始积极尝试同别人进行意见交流。让·拉库蒂尔曾对福柯这一思想和存在经验的演变历程做过一个贴切的总结,说他"用战斗的方式走过一条从独白到对话的道路"。[50]

而对话,正是哈贝马斯哲学上的长处:很少思想家能像他那样,强烈地渴望着同不同意他的观点的人进行谈话和接触,由此对自己的观点进行随意而公开的检验。他生于1929年,比福柯小三岁,是"批判理论"的"法兰克福学派"(Frankfurt School)在世的首要代表人物。批判理论属马克思主义的一个支派,于20年代末和30年代初创立于法兰克福大学,创始人系马克斯·霍克海默(Max Horkheimer)、特奥多·阿多诺(Thordor Adorno)和赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse),他们全都致力于探索有助于社会改造的哲学与文化批判的

新形式。二次大战后,哈贝马斯作为阿多诺的合作者参加了这项工作。他抛弃了传统的马克思主义,也抛弃了阿多诺制定一种纯粹的“否定辩证法”(negative dialectics)的尝试,认为有可能透过一种所谓的“话语伦理”(discourse ethics),来为批判建立一种合理的、规范的基础。根据这种伦理学,在我们日常的语言运用中有一种潜在的非强制交往的可能性,而这种可能性,作为一种调整原则,可以为合理地裁决各种相互竞争的价值和兴趣的要求提供一个普遍的基础。哈贝马斯曾提出这样一个显然很理想化的假定:“事情往往都是如此,当我们开始进行一种话语并且足够长久地将它进行下去的时候,就一定会产生一种合意——一种本质上是真实的合意。”[51]

福柯对批判理论一般持半信半疑的态度,对哈贝马斯尤其如此。虽然他只是在70年代中期才了解到法兰克福学派的著作,但他立刻看出霍克海默和阿多诺具有多方面的相似性。他显然也很赞赏哈贝马斯作品中的一些观点。他在1978年的一次谈话中说道:“这个学派的哲学家们提出了一些至今还在为人们探讨的问题,例如权力对西方的一种理性[形式]的影响问题,16世纪以来西方的历代思想家为这种理性作过许多深入思考。……现在,我们应怎样将这种理性同权力的机制、程序、技巧和影响分开?理性通常都是由权力的这些要素所界定着的,而这些要素,我们如今已无法接受了。……我们难道不能认定,正是越来越多地侵越着自由地盘的理性本身的统治,破坏了启蒙或透过运用理性来实现自由的希望?”在他自己的著作里,福柯透过说明微妙的社会机制可以暗中摧毁意志、抑制想像和损害自由精神,探讨了一系列类似的问题。[52]

另一方面,福柯感到,甚至霍克海默和阿多诺都仍在沉溺于马克思主义关于人的本质的观点。他反对这种观点。“在我看来,应该创造的并非自然设计的人本身,或由人的本质规定的人本身,”他在1978年指出,试图以此说明他同批判理论家们之间最显著的意见分歧。“应该创造的是某种完全不存在的东西,我们对其一无所知的东西……[这是]关于某种完全不同的东西的创造,是一种革新。”[53]

说到哈贝马斯本人,福柯的异议就更加尖锐了。尽管福柯可能很欣赏他的分析能力,很钦佩他坚持不懈地在社会和历史框架内探索认识论的努力,但他关于“一种完全透明的交往的不受任何强制性影响的自由运行,这样的想法在我看来纯属乌托邦。”——这话出自福柯之口,可绝不是什么恭维。[54]

在哈贝马斯方面，此公对福柯也有很多批评。他惋叹福柯竟乞灵于“诗论的狄俄尼索斯力量”，并把他的谱系学的历史著作贬斥为“隐含规范的”伪科学。哈贝马斯的一些美国信徒们在这些批评言论的鼓舞下，常常为捍卫左翼社会批判的遗产同福柯的追随者进行论战，由此掀起一阵阵轩然大波。福柯对此当然不能置若罔闻，尤其是在他旅居美国的时候。哈贝马斯的信徒们诘问：米歇尔·福柯究竟有什么理由和权利以现代社会批判家自居？一位批评者写道：“福柯只能从介绍某种规范的观念入手来回答这一问题。他只能从介绍某种规范的观念入手来告诉我们：现代的权力知识统治哪儿出了差错，为什么我们应该反对它。”[55]

这种争论方式使福柯大为光火。在私下里，他曾大发雷霆，怒斥此论是“启蒙讹诈”。而在公开场合下，他则力图显得比较机智一些。1982 年，他在美国发表过一次谈话，其间曾这样宣称：他“完全赞同”，哈贝马斯，只要“人们都抛弃康德的著作”，都愿意去冒“堕入非理性状态”的危险。不过，福柯接着指出，人们对康德著作的解释或许太狭隘了：“我认为 18 世纪以来哲学和批判思想的中心问题，而且过去、现在和将来都是这样一个问题：我们运用的这种理性到底是什么？其历史影响是什么？其界限是什么？其危险是什么？我们怎样才能成为理性的人，幸运地致力于行使一种不幸地充满内在危险的理性？人们应尽可能密切地关注这一问题，牢牢记住这是一个极难解决的问题。”[56]

1983 年 3 月 6 日，尤根·哈贝马斯来到法兰西学院，发表拟议中的四次演讲的第一讲。演讲的地点是著名的“第八讲堂”，那儿传统上是法兰西学院的新任教授发表就职演讲的地方。在这里，德国客人发现自己面对的是满满一讲堂热切的听众——一群只有福柯和少数其他法国哲学家才能掌握的听众。[57]

保罗·韦纳作过简短介绍之后，哈贝马斯便开始讲话。听众不禁愕然：麦克风出了毛病，哈氏的话音被弄得含糊不清；而最糟糕的还是——他竟在说英语！

谁也没听懂他在谈些什么。也许这反倒好些。《解放报》的一名记者看到了讲演稿，不禁为其内容大吃一惊。哈贝马斯是在法国的最高学府作演讲，而邀请他来的又是两名法国当前最有名的尼采主义者（即韦纳和福柯），而他却竟

敢在这里大讲什么尼采思维方式的法西斯主义内涵！这位记者恼怒地说，“在这两位杰出的尼采主义者(他们谁也不是反民主派)执教的地方”，讨论这一命题实在是“咄咄怪事”。[58]

这是一个灾难性的开端。事实上，哈贝马斯后来三次演讲的听众就大大减少了。但在哈贝马斯逗留巴黎期间，福柯和哈贝马斯却令人惊奇地展开了一次对话。[59]

“我们有过几次谈话，”哈贝马斯回忆说。“第一天晚上在一家餐厅吃饭时我就见到了他。”两位哲学家开始讨论德国电影，发现他们喜欢的电影和导演几乎完全不一样(这是可以预料的)。“另一个话题，”哈氏说，“是我们各自的哲学生涯”——他们在这里的分歧就很能说明问题。“他解释了为什么必须同现象学传统决裂。我记得他说，他一方面是透过结构主义，一方面是透过海德格尔，‘摆脱了先验主体的控制’——意思是说抛弃了胡塞尔、萨特等人的学说。而我则告诉他说，我曾信奉过海德格尔，但是一当我意识到他的哲学的政治涵义，或至少是他 30 年代早期作品的特殊倾向，我就摆脱了他的影响，并转向了青年黑格尔派和批判理论，等等。”[60]

哈贝马斯记得他们的意见交流“很带劲”，福柯在一个月后的一次谈话中也这样认为。“他说在他看来，海德格尔和海德格尔思想的政治涵义问题是一个十分紧迫而重大的问题，这给了我很深刻的印象。”福柯说，“哈贝马斯说了一件令我深思的事情，我要进一步好好想想。在解释了海德格尔思想如何在实际上引起了一场政治灾难之后，他提到了他的一位教授，这人是个康德派大家，在 30 年代很有名气。他说，他有一天在翻看目录卡片的时候，发现这位著名的康德派在 1934 年前后写过一些彻头彻尾的纳粹主义的东西，不由得深感吃惊和失望。”[61]

福柯指出，这绝不是孤立的事件，因为他自己也刚刚发现，20 世纪德国的一些最博学的斯多噶学者也拥护过希特勒。

但所有这些又能说明什么呢？这些哲学教授同纳粹主义的联系，能说明他们各自维护的各种完全不同的伦理信条站不住脚吗？为什么尼采和海德格尔的思想应该以政治为由蒙受非议，而康德和塞涅卡的思想则可能安然无事？大概是康德派纳粹赞同一种理性的道德规范。但即使如此，他终究还是一个纳粹。这是否能够说明理性在政治这样的领域里存在着某种界限？在哈贝马斯

关于尼采派和海德格尔的片面批判中,难道没有某种令人反感的自相矛盾在作祟?

"我并不是由此得出结论说,人们可以在理论界胡说一气,"福柯说,"相反,我认为有必要采取一种探究的、谨慎的和'试验的'态度。人们应该时时刻刻地,一步一步地,把自己的所思所言同自己的所作所为、同自己的自我加以对照。"因为对 1983 年的福柯来说,评价任何一位哲学家所珍视的价值观的关键依据,是无法"在他的思想中找到的(不可能从他的思想中推断出来),它只存在于作为生活的哲学中、他的哲学生活中、他的精神气质之中"。[62]

哈贝马斯继续用完全不同的方式看问题。但他和福柯聊的时间愈久(他们第二次再碰面是在一次吃午饭的时候),对福柯的印象便愈深刻。"我曾预料会多领略一点巴黎式的反讽,"哈贝马斯说。"可他却一点反讽的意思都没有——**绝对没有**。他跟我说,他讨厌巴黎的那种追求新奇的风气。但即使他不说这话,我也看得出来,他是非常严肃的,是远远离开了'马戏场'的——我的意思是说,他是个地道的**哲学家**。"[63]

在最后一次去福柯在法兰西学院的办公室看他的时候,哈贝马斯(据他回忆)"试图劝他接受自己的'巧妙实证哲学'。我跟他说,'你瞧,要是人们按你这种批判方法继续搞下去的话,不解释各种规范的前提就毫无意义了。'"哈贝马斯明确地提出了他在自己的作品中常用的一种论证方法。

而福柯的回答,又一次令他感到意外:"他告诉我,'你看,我刚刚还在思考这个问题。等我写完了'性史',你就会知道我的结果如何了。'"[64]

福柯关于性和自我完全另起炉灶研究工作,终于开始产生出第一批片段性成果。1982 年,他发表了一篇论文,题为《为贞节而战斗》。数月后,又发表了《向往快感》一文。本着"尚谦和而去雕琢"的精神,每篇文章都探讨了一些相当神秘的古典文献,包括约翰·卡西安的《制度》(*Institutions*)和《会谈》(*Conferences*),以及非基督教哲学家道迪斯的阿忒密多鲁斯(Artemidorus of Daldis)的《释梦》(*Oneirocritica*)。然而两篇文章同时都极富于个性色彩,在最严谨的博学的幌子下,讨论着一些生活领域,而在这些领域里,作者本人一段时间以来一直在竭力"用非常规的方式思考"。例如,在对于我们的自我的特征分析(旨在了

解“所有可能潜伏在伪装背后的黑暗力量”），和逃避“严厉的性器官君主制”（福柯语）的实际努力之间，存在着什么关系？如果我们的梦，正像他在1953年所断言的那样，“能把在最明显的存在形式中起作用的隐秘权力暴露在光天化日之下”，那么，在一种特殊类型的梦里找到快乐究竟“是好是坏？是吉是凶”？[65]

正像吉尔·德勒兹后来所指出的那样，福柯步步推进的改变自我的尝试，现在正使他前所未有地深深陷入“关于过去的思考，而这种过去现在已浓缩在人的内部，浓缩在同人自身的关系中（我体内有一个古希腊人，或一个基督徒……）”。德勒兹认为，他的老朋友在这样检讨自己的过程中，竭力将自己的思维方式从“一种基于死亡论的活力论”（它从死亡特有的消极性方面关注于死亡，将死亡看作对存在作界定的时刻），转向一种基于美学的活力论（所谓基于美学，也就是说，基于从生命的积极性方面对生命的理解，将生命看作一种独特的行为与观念的范型，这种范型犹如一种艺术品，人们可以亲自制作它）。透过分析我们西方人在历史上曾怎样按希腊方式和基督教方式（亦即“现代”方式）探讨过我们的自我，这位哲学家可以对他自己的一套独特的“天赋”概念和戒律进行筛选，去粗取精，去伪存真，以便亲手制定一套新的概念和戒律。德勒兹对福柯的方法作了这样的概括：“思想会思考它自己的历史（过去），但目的在于使自己摆脱它所思考的东西（现在），并得以最终‘以非常规的方式思考’（未来）”。[66]

福柯于1983年发表了一篇题为“L'écriture de soi”（《自我的改写》）的文章，对自己方法的斯多噶派渊源作了一番探讨。在这篇写得很漂亮的文章里，他阐述了塞涅卡、马库斯·奥勒留（Marcus Aurelius）和普鲁塔克（Plutarch）赞扬的某些写作习惯。透过经常性地对自己的体验进行沉思，透过用写作来探索某些观念并随之将这些观念放到实践中去检验，志向不凡的斯多噶学派可以为自己写出一个独特的“剧本”，这“剧本”使他得以将他所理解的真实转变成一种气质，即一种能同时满足理性的要求和对勇气的需要的生命形式。这种自我的“改写”，那些非基督教哲学家主要是透过和一些志趣相投的人的书信往来（但首先是透过写日记）来完成的。透过仔细记录对自己读过的东西和从事过的冒险活动的感想，他们提供着素材，而塞涅卡这样的作家以后又将利用这些素材写成一些系统的论文，为控制愤怒、嫉妒和献媚之类的人格缺陷提出了各种技巧和合理的论点。[67]

这一情况,碰巧同福柯自己长期以来的工作方法有深刻的相似性。据达尼埃尔·德费尔说,福柯写了一辈子日记,日记的内容主要是有关他正在阅读的东西(通常是小说作品)的摘要。而据保罗·韦纳称,“在他生命的最后八个月里,他的那两本书的写作对他所起的作用,跟哲学写作和私人日记在古代哲学中所起的作用,是一样的。这是一种自我对自我的制作,是一种自我因袭。”[68]

但福柯《自我的改写》一文并不局限于探索通信和私人日记在古代哲学中的作用。因为他关于斯多噶哲学的评论,是建立在关于同一些技巧的基督教观点基础之上的,这种观点把这些技巧视作摆脱“隐蔽在自己表象背后的他者或敌人”的一种手段,因而阴暗得多。事实上,《自我的改写》就是从一大段引自阿撒那修斯(Athanasius)《圣安东尼传》(*Life of Saint Anthony*)的文字开始论述的,而《圣安东尼传》乃是基督教修道制度的奠基文献之一。福柯逐字逐句地引述了这段文字,由此形成了他的又一套不起眼的“博尔赫斯”评注。由这段话可以得知,安东尼曾忠告过人们,若想“挫败敌人的诡计”,就必须透过逐日记录自己的体验来“征服自己的肉体”。他说:“让我们每个人记下自己的活动和灵魂的冲动,就好像我们要互相通报这些情况一样。请放心,暴露我们的丑,将促使我们停止犯罪,并不再抱有任何罪恶的想法。”[69]

对一位像圣安东尼这样的隐士(他一个人在埃及的沙漠里住过多年,英勇地招致并抵御过魔鬼的种种诱惑)来说,“为自己的自我写一个剧本可以减轻孤寂的折磨。”自己的行为因有别人在场和写作的过程受到的那种限制,实际上会对“灵魂的内在运动”施加影响,虽然激烈的斗争亦在所难免。但在福柯看来,正是这种斗争的需求(它要求实施最令人痛苦的自我禁欲),构成了斯多噶派的自我“改写”和基督教的自我“改写”之间的主要差异。因为透过写下一个人所经历的一切,这个人必须一而再、再而三地直面自己恶魔般的幽灵。这种凶恶的力量还会将我们引入歧途,并在我们是谁的问题上愚弄我们。而作为对付它的一种战争武器,写作也就会成为“一种考验(épreuve)和试金石”,——用福柯的话来说,它“会照亮思想的运动”,并由此驱走“那种布满敌人圈套的内在黑暗”。[70]

福柯只是在晚年才发现斯多噶派的自我“改写”艺术的。《自我的改写》这

篇文章沉思平和的风格有力地说明,塞涅卡已成为这时福柯的一种榜样。但尽管如此,正如保罗·韦纳所指出的那样,终生纠缠着福柯想像力的,仍然是圣安东尼,以及尼采关于这位禁欲主义哲学家"自我择定的折磨"的令人苦恼的见解。虽然他尝试过用较积极的眼光看待自我,但他做不到。甚至在他的"伦理学"方面,他都不能超越"尼采假说"。他在柏克利的一次关于他的工作的非正式讨论会上指出:"现在的问题是,我们为自我解释学找到了取代自我牺牲的积极基础没有?我觉得没有,根本没有。我们曾做过努力,至少从文艺复兴的人文主义时期起一直找到现在。**然而我们始终找不到。**"[71]

终其一生,福柯都在力图弄清"放弃自己"这一消极的禁欲主义命令的起源和可怕涵义。为此,他至少对圣安东尼及其苦行实践作过三次不同的述评,为这位隐士刻了三种不同的形象。这三种形象,其实就是他自己的毕生奋斗的三种不同的形象。这三种形象,其实就是他自己的毕生奋斗的三种不同的寓意画,而他的毕生奋斗的目标,用他最后一篇作品中的话来说,就是摆脱他自己(se déprendre de soi—même)。[72]

福柯关于圣安东尼的第一次述评发生于1961年。那是由博什的名画《圣安东尼的诱惑》引起的感想,是《疯癫与文明》第一章的一部分。福柯谈到了博什在里斯本画的一组三联画的中幅,在其中大量"产生自梦幻的奥妙而狂乱的形体"中,对那个直接面对这位隐士的形象着墨尤多。这是一个由两条腿支撑着一颗脑袋的怪物,那离奇古怪的脸上挂着"惨淡的笑容"。福柯评论道,这"是癫狂产生的种种意象之一"。那张离奇古怪的脸,作为一种可怕的"孤寂"形象,反映着狂人的不情愿的"忏悔",和他对"折磨的所有荣耀及无数梦幻"的无休止的重演(这都是在对基督受难的疯狂而拙劣的模仿中进行的)。"现在正是这种恶梦般的黑影"(那是一个守护神的黑影,它已失却了尘世的肉体,泯灭了肉欲,或许干脆已经**死亡**),"同时成了诱惑的主体和客体;正是这一形象牢牢吸引着那位禁欲主义者的眼光,而两者都被一种相互影映的疑问困住了,始终不知如何解答,只好默不作声,任由可怕的蜂群在他们周围飞舞。"很难想像出这幅更凄凉的寓意画了:在这种"相互影映的疑问"中,似乎根本找不到出口,找不到逃避之路,似乎毫无办法让狂人醒悟。然而,福柯又令人瞠目地指出,就在这一意象(即那位禁欲主义者和他的恶魔般的幽灵的对峙)当中,"人们仍可以发现**他的本性中的一种奥秘和一种禀赋**"。那离奇古怪的形象"之所以令人着迷,是因

为它就是知识”,即一种有可能产生一种“奥妙难解的、秘传的学问”的“巨大奥秘”的象征。而且,按福柯这时的想像,尽管那恶魔般的幽灵要揭示的,似乎是可以想像的最可怖的真实——即“撒旦的统治和世界的末日,最终的至福和最高的惩罚,世间的无限权力和彻底堕落”,博什的圣安东尼还是受到了诱惑——并非为肉欲所诱惑,而是“为有害得多的好奇心”所吸引。[73]

福柯关于圣安东尼的第二次述评作于 1964 年。这是他读福楼拜的小说《圣安东尼的诱惑》(*La Tentation de Saint Antoine*)的心得,最初作为该小说的德文版序发表。像博什的画作一样,福楼拜的小说也是用这位隐士的生活作素材,借以表现“不受限制的奇想的规范的发展进程”——福柯如是说,强调的是两位艺术家(暗中也包括哲学家自己)怎样透过再现禁欲斗争的意象,来勾勒“被伐倒的梦幻之树”。以此为背景,哲学家十分详尽地阐述了安东尼苦行的反常的缘由。受到各种幻觉的困扰、被种种可怕的幻象弄得不知所措,安东尼打开圣经来整理思绪、驱散幻想并重新点燃内心的圣火。不料,他的眼光却停留在了“以斯贴书”(Esther)第九章第五节的这样一段话上:“于是那些犹太人挥刀向所有的敌人砍去,杀死并歼灭之,强迫他们的敌人接受他们的意志。”福楼拜笔下的圣安东尼吓坏了:“现在我脑子里净是些流血和凶杀的想法!”这是福楼拜这部奇书中最滑稽的情节之一,福柯在 1964 年写的那篇文章里对此进行了反复的玩味。他评论道:“恶不是由个人体现出来的”,而是“由词语体现出来的”。一部本应将人引向获救的书也会打开地狱的大门。所有那些要在这位隐士眼前展开的幻象(如狂欢的宫殿、醉醺醺的皇帝、无拘无束的异教徒、在痛苦中扭曲着形体的神仙、奇形怪状的人们),都会从圣安东尼打开的那本书中涌现。[74]

福柯为安东尼画的最后一张像,是在阿撒那修斯那部经典的《圣安东尼传》的启发下所完成的,见于他的《自我的改写》一文。表面上看,由想像打开的潘多拉的盒子好像又被有力地关上了:福柯根据阿撒那修斯的描述,对安东尼的自我控制技巧作了简短的注释,言辞中绝无反讽的意思。仿佛这位哲学家在透过这一姿态,转向由这位隐士开创的传统的另一种可能性,力图(保罗·韦纳曾这样隐晦地写道)“为自己结清一笔长期债务”。这里,他回绝了极度兴奋的自我发明的报偿,以惊人的平静态度和对文献资料一丝不苟的忠实精神,追忆了这位沙漠圣人所实践的那种禁欲主义生活的方式。[75]

正如我们所看到的那样，福柯在这些年里已将自己看作了一种禁欲主义者。然而，他是一种什么样的禁欲主义者呢？透过他写的那些作品，他又在“改写”着一种什么样的自我？通过勇敢地“用非常规方式进行思考”，他是否已经找到了摆脱一种疯狂的“相互影映的疑问”的方法？他现在正走向“获救之门”吗？或者，他注定要像福楼拜故事里那位不幸的隐士一样，沦为他自己的种种可怕的幻想的牺牲品，或许还会被一本他希望能够拯救他的书引入歧途？[76]

1983年春，在哈贝马斯来巴黎讲学后不久，福柯又回到了加利福尼亚。由于列奥·柏萨尼(当时加州大学柏克利分校法文系系主任)和汉斯·斯卢加(Hans Sluga，该校哲学系系主任)的共同努力，福柯已获得了每年来柏克利任教两个月的长期合同。

“我常常见到他”，斯卢加回忆说。福柯思想上的大无畏精神，以及随时准备超越他以前的立场的豁达气度，已在这些年里令他倾倒。“他在这里的时候，总是住在旧金山，我也住在那里。我经常让他搭我的车回家。”[77]而当高峰时刻的交通阻塞把他们滞留在从柏克利到旧金山的海湾大桥上的时候，他们便不免要天南地北地闲聊。

“我们谈到了许多事情，”斯卢加说，“我自己当时正在研究维特根斯坦，所以我们最后谈了不少有关维特根斯坦的自我批判的问题。他对哲学系同事们的观点和志趣也很感兴趣。显然他对自己竟能符合他们关于哲学的看法颇有些纳闷。

“他是个非常严肃的人。他过着一种简单明快、目的明确、坚定不移和喜欢思考的生活。

“不过，他的个人生活中仍有一些他通常不愿谈及的东西，尤其是他的自我。你可以从他对他自己的名望的态度上看到这一点。他不希望享有这种名望，不想成为人们注意的中心。我觉得这是一种为他自己保留他自己的企图，也是他逃避自己身份的一种方式。

“我们谈到了不少有关在旧金山生活的问题。我们对‘皮革场’有过一些长谈。他对这个问题很感兴趣，但我知之甚少。是他提起了这个话题，他问我对‘皮革场’有何想法。我回答说，‘这么说吧，我相信人们有着不同的需要和兴

趣,但就我个人而言,我对这些并不感兴趣。'我觉得,在他看来最重要的是,'皮革场'与权力关系和性有某种关联。它提出了并非简单地进行单向运作的权力关系的可能性,主人和奴隶可以互换角色,这是一种模棱两可的关系。他对'丈夫气'的问题也很感兴趣。我意识到'皮革场'对他来说意义非同寻常,于是我们便讨论了这一问题。

"我记得,有一天我驾车过桥时告诉他说,现在正开始流行一种奇怪的病,这病当时连名称都没有。我还特地嘱咐他:'你还是小心为妙!'

"他不信。他觉得美国人基本上都是些反性爱的清教徒,这一点在关于这一神秘疾病的这种突发的歇斯底里中充分显示了出来。我再没有提起过此事。后来我感到很后悔——本来我可以多提醒着他点的。但我仍不敢说这样能使情况有所变化。"[78]

很可能不能。正不断推进自己关于"肉体和快感"的探索的福柯已难以自拔。那种最"有害的"欲望——好奇心,在继续引着他。他甚至坚信:那种"能使人得以摆脱自己"的好奇心,值得"用顽固的劲头去加以满足"。因此,他还是那样狂热地力图阐明关于他自己的真实。透过发现真实,他也许还能够改变自己,并创造"某种根本不存在、我们一无所知的东西",即一种具有不同的灵魂和不同的肉体的不同的人——一种"极新极美的"人。[79]

危险当然存在。人们需要有勇气。这也正是"敢于认识!"这句康德启蒙箴言的要旨。

"我们已经重新鼓起了勇气,"尼采在福柯于 1971 年讨论过的一段话中写道。"正是由于这一缘故,每个人、每代人现在都可以紧紧盯住一些宏伟的任务,这些任务在以往会被认为是痴人说梦,是对天堂和地狱的嘲弄。我们可以试验我们自己!是的,人类有权这样做!我们还不曾为知识作出最大的牺牲……。"[80]

福柯评论道:"宗教曾要求人类作出肉体上的牺牲,而知识现在则号召对我们自己进行试验"——即使这种试验(他又耸人听闻地补充道),会导致"知识主体的牺牲"。作为行动或受苦的可能性的"恶",绝不是什么反论点。死亡的可能同样如此。如若成为"自己"会释放了一种可怕的冲动,那也挺好:"人需要自

己最恶的一面以便实现自己最善的一面。"如若说明了死亡**守护神**的企图看上去是在自杀，那样也好："从存在中取得最大收获和最大乐趣的秘诀，就是**过危险的生活**。"

在这篇1971年写的文章里，福柯又援引了尼采："存在的一个基本特性，可能就在于：谁彻底了解了它，谁就会灭亡。"[81]

1983年春，在逗留柏克利期间，福柯录下了他和他的同事及美国评注人保罗·拉比诺(Paul Rabinow)和休伯特·德雷福斯的一系列谈话。他同意谈谈他正在进行的工作，以便拉比诺和德雷福斯能在他们的一本研究福柯哲学的专著(即那本平装本的)《米歇尔·福柯：超越结构主义和解释学》(*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*)中，对它加以介绍。

在这些谈话中，他陈述了他在开始写作"性史"时遇到的麻烦。"我先是写了一本有关性爱的书，后来把它搁在了一边，"他解释道。"接着我写了一本有关自我和认识自我的技巧的书，性爱的问题在这里踪影全无了。第三次提起笔来，我不得不重新写一本书，试图将前两本书的内容调和在一起。"[82]

他还谈到了他着迷于希腊罗马思想的一个理由："我觉得在斯多噶派伦理学之类学说里是找不到任何规范化的。其原因，我想，就是这种伦理学的主要宗旨或者说主要目标，是审美性的。首先，这种伦理学只是一个个人选择的问题。第二，它是一部分人的专用品，不是一个为所有人设定行为规范的问题。它是为少数精英人物享用的一种个人选择。作这种选择的缘由是过美好生活的意志"(它似乎是不服管的明确意志的积极方面)。他继续说道：其宗旨是，"给其他人留下关于一种美好生活的各种记忆。我觉得我们不能把这种伦理学看作一种为全体国民制定行为规范的企图。"[83]后来，拉比诺和德雷福斯问道："下一步你打算怎么办呢?"

"下一步嘛，"福柯冲动地大声说道，"我要关怀一下我自己了！"[84]

然而怎么关怀呢？虽然他关于现代主体谱系学的作品很多都富于启发性，但对于福柯本人在他自己的自我的"改写"方面可能会占据什么空间，这些作品

却不曾提供只言片语(这也是福柯的个性使然)。

但在他最后的一些演讲、文章、书和谈话里,福柯还是提供了有关他现在想怎样"关怀"他自己的若干线索。为了将这些线索组织成一个有条理的图案,回忆一下他在自己最后几本书里用以分析古典思想不同流派的"气质"的种种范畴,可能有一定助益。他在同德雷福斯和拉比诺的会谈中,以及他关于《快感的利用》一书的导论中,曾经谈到伦理学上的"人同自身的关系"有四个主要方面:

——第一,存在着人们所关怀的实质,"即个人必须将自己的这一或那一部分设作他的道德行为的主要材料时所采用的方法。"[85]

——第二,人们对这种实质的关怀也有个方式问题,即"个人在建立他和一种规则的关系(并自认为必须让这种关系发生作用)时所遵循的方式。"[86]

——第三,实施这种关怀的手段,即"人对自己作的伦理学的努力,其目的,不仅是要使自己的行动符合某种既定规则,而且是要将自己转变为自己行为的道德主体。"[87]

——第四,实施这种关怀的目的(telos),即作为个人目标的"存在方式"。[88]

在福柯看来,在关怀他自己这一问题上,得失攸关的"实质"既非他的欲望,亦非他的思想,而是(据他对德雷福斯和拉比诺所言)人的 bios——处于人存在之前的混乱流动状态中的生命。他曾在体验的极限处,透过无限制地探索"肉体和快感",亲眼见到过这种实质。[89]

促使他实行这种关怀的缘由,既非某种神法,又非某种自然法,也非某种理性规则,而是某种尚美的热情。正是这种热情,据他向德雷福斯和拉比诺所言,促使他力图给他的生活创造"尽可能美的形式"。透过坦率地对生活进行这种审美式的探讨,人们有可能将自己变成一种存在主义的艺术品——一种莫里斯·布朗肖所说的"作品",它有可能使艺术家改变"他自己的一部分",这一部分正是"他感到自己已摆脱了的,而他的作品也为他摆脱他的这一部分出了一份力"。[90]

从一个层面上看,福柯用以表达这种对自己的审美式关怀的手段,是相当传统的。通过实施一种"真实的逻辑分析法",他为批判的修行献出自己的一生,在他写的一系列历史哲学著作中改写着他自己,力图理解他怎样变成了他自己,同时努力更新"哲学的活体,至少在后者还是它原先的那种样子(即一种'苦行',一种思想中的自我训练)的时候"。但思考和写作并非他关怀自己的仅

有的方式。与此同时,他还寻求着一种"批判的存在论",积极投身一种玄妙的、以S/M的着魔考验为中心的苦行,以这种方式来做试验,来牺牲自己,来检验自己的肉体和灵魂,进而改变他的自我。[91]

他着手进行这种玄奥而且极其含糊不清的真实"游戏",并不是为了让自己变得高雅、纯洁,或得以青史留名,甚至都不是为了使自己成为自己的主人。他的最终目标,是使自己能够"以非常规的方式思考",能够感到沐浴在"被忘却了的原始光辉"之中,能够感到同自身内部的神秘(也许还是神圣的)活力协调一致——这种活力,康德称之为自由,尼采称之为权力,海德格尔称之为"纯粹的超越性"。[92]

就在他录制完同休伯特·德雷福斯和保罗·拉比诺的会谈的那一天,福柯同另一位柏克利同事与朋友、英文教授米勒(D. A. Miller)共进了一次午餐。

他在走向米勒的汽车的时候,福柯突然感到极度疲倦。他跌跌撞撞地走上一块草坪,倒在地上,蜷作一团——据米勒回忆,如同一个碎布做成的玩具娃娃。[93]

米勒赶紧跑到他身边,问他需要不需要帮忙。福柯说他没事儿。米勒便急急忙忙把自己的车开了过来,并扶福柯坐在车的前排座上。他发现哲学家神志很清醒,但仍有些头晕。"他说他没事,但情况显然很严重。"一时拿不定主意下一步怎么办,米勒把车开到附近一家有空调的餐馆。他想,这位学兄大概是中暑了,天气实在是太热了一些,也许凉爽的空气能让他感觉好一点。在车里,他们谁也没说一句话。

环境的更换显然起了作用。一到餐馆里,福柯的精神便好转了,很快恢复了常态,显得礼貌而活跃。不一会,他便进入某种同性恋交际方式,开始和米勒一起对餐馆里的男人们评头论足。建立起相互间的好感之后,福柯便提出了艾滋病的问题。

"AIDS这个缩写词是什么意思呀?"他问米勒。

"这有点像是在放一只试探性气球,"米勒说,"是一种询问方式,意思是说:'你对这个问题是怎么看的?'"

他们谈到了关于这种疾病的医学知识状况,也谈到了"男同性恋癌"的

观点。

米勒记得，哲学家用法语和英语连说了两遍“我不信”。[94]

当时持这种怀疑态度者绝不止福柯一人。这一时疫的特性是在很长时间以后才得到最后证明的。而在当时，特别是在此前后的几个月里，困惑、不信和否定是许多男同性恋者的共同反应。“并不是说人们不了解艾滋病，”米勒说，“而是大家都不愿相信只有男同性恋者才会患这种病。”

米勒自己也强调指出，这种怀疑是完全有道理的，尤其是在各种医学“专家”长期以来一直把同性恋诬蔑为病态的情况下。诚如一位免疫学家所言，科学家们起初把艾滋病视作“同性恋病”，是“社会史上的一次事故”。许多人都倾向于认为，这种传染病的爆发，并非由于同性恋者“犯了反自然罪”的缘故。[95]

但从另一个层面上看，70 年代以来逐渐形成的从事性冒险的同性恋亚文化群，大多都成了“人体免疫缺损病毒”(HIV)的理想的滋生与传播媒介，却是令人痛苦的事实——而且这一事实还正在变得越来越明显。

3 月 17 日，旧金山的一家同性恋报纸《海湾区通讯》(*Bay Area Reporter*)发表社论指出：“我们的立场，是要向人们表明，每个人都拥有他自己的肉体和他为该肉体设计的前途，而且也应保持对他希望的死亡方式的所有权。”但由于艾滋病的大规模流行，再像以前那样我行我素，把艾滋病仅仅看作一种让同性恋者成为替罪羊的借口，已不可能了。“我们已作出一个深思熟虑的决定，”该社论宣告，“要把有关艾滋病的喧嚣以及由此而来的强烈愤激情绪，推向新高潮。”[96]

以这篇社论为先声，舆论潮流在春季之前便开始转向同性恋社区内部。渐渐地，越来越多的男同性恋者被越来越充分的医学证据说服了，他们在自己社区的一些胆小的成员推动下，开始改变生活方式，临时设想出一套“安全性爱”方法，如使用避孕套，防止性器官的接触。大约就在 1983 年福柯赴美讲学的那几个月里，他们急剧地改变了男同性恋社区的流行信念和实践。[97]

米勒自己就是一位已经相信艾滋病威胁的现实性的同性恋者。他现在试图说服福柯——“我对他冒险作了一点有关‘安全性爱’的宣传。”

哲学家哈哈笑了。

“‘你怕死吗？’”米勒清楚地记得他这样问道。

“我回答说，‘是的。’虽然我知道这种回答会令他失望。”

福柯是否感到了失望，不大清楚。但他提出了尖锐的反驳。

他向米勒担保，死一点也不可怕。他解释道(据米勒关于这次谈话的回忆)：有一次，“他在他的巴黎公寓外面横越马路，被一辆车撞倒了。他当时以为他要死了——那感觉，他觉得就像服用了麻醉剂一样，欢欣而神秘。他感到他在离开他的肉体，他已处在了他的肉体之外。”

哲学家高谈阔论着。他活力充沛，而且和蔼可亲，和几分钟前布娃娃似地蜷缩在草坪上的他，简直判若二人。像是要给自己的观点作出决定性的证明似的，福柯到教授面前，说道：“何况，为爱少男而死——还有比这更美的事情吗?”[58]

塞涅卡在他的《天命论》(*On Providence*)这篇名作的结尾部分，写了一段神向一个害怕命运的人说的话。塞涅卡想像中的这个神告诫此人道：“藐视贫穷”，“藐视痛苦”，“藐视死亡”，最后还要“藐视命运”；因为“我并未赐予命运可以用以打击你的灵魂的武器，最重要的是，我已经作出安排，任何力量都不得让你违心地留在这里，出路是敞开着的”。[59]

对于一个有哲学头脑的人(无论是塞涅卡，还是福柯)来说，在生活中的大多数情况下，最有益的“出路”，即在于对人的存在进行经过训练的周密检讨。一个有思想的人可以用这种方法，逃脱那种自我强加的监护状态。人们只须专心致志于他们的自我的关怀——这也就是康德所说的“启蒙”的过程。

然而，一个人往往有可能被各种不受人们控制的力量所制伏。在一些偶然事件的冲击下，人们有沦为命运“抵押品”的危险。

不过即使在这种令人苦恼的情况下，塞涅卡想像中的神仍提出了一种可能的解决办法，而这种解决办法是许多道德家(如康德)根本不予考虑的——那就是自杀。

塞涅卡所想像的那位神说：“我已作出安排，任何力量都不得让你违心地留在这里，出路是敞开着的。如果你不想去战斗，你可以逃走。于是，在所有据我看来你们有必要做的事情中，我把死亡设定为最简单易行的一件事。”[60]

故而，这位异教的神提出这样一个忠告：“愿每一个季节、每一个地点，都会让你明白：放弃自然，把她的赠礼轻蔑地扔还给她，原是多么的容易！当你在圣

坛和庄严的牺牲仪式面前为生命而祈祷的时候,也请好好地学一学死亡吧!"[101]

米歇尔·福柯学得很早,也学得很好。

1953年,有感于路德维希·宾斯万格对爱伦·威斯特之死的斯多噶式探讨,福柯曾这样写道:"自杀并非取消世界或我自己的一种方式",而是一种具有潜在"确实性"的时刻,一种"重新发现我在其中为自己创造世界的那个原初时刻"的方式。[102]

差不多30年后,福柯重申道:"我赞成一种真正的文化斗争",我们必须"让人们明白,没有任何行为能比自杀更美好,因而更值得仔细思考。人们应终生探讨自己的自杀问题。"[103]

福柯逝世数年后,达尼埃尔·德费尔回忆道:哲学家"用他自己制作了一个苦行作品,也正是在这个作品中,铭刻着他的死亡"。[104]

而从福柯自己基于周密考虑的气质来看,他可能又会说,干吗不呢?

归根结底,如若一个人的bios(生命)是按一件能表现"纯粹超越性"的艺术品的样式塑出来的,那么这一作品最合适的"拱顶石",便只能是对某种美好的死亡的从容接受了(尤其是在黑暗时代)。

福柯1983年春居留柏克利的最后一天是个礼拜五。那天下午5点,他约见了柏克利的一名年轻的本科生,同他作了一次非同寻常的交谈。

这位学生名叫菲利浦·霍维茨(Philip Horvitz)。他学的是戏剧表演和舞蹈,但像许多雄心勃勃的青年艺术家一样,他也打算掌握前卫派思想的各种主要潮流。他对《规训与惩罚》的部分章节极感兴趣,并听过福柯在柏克利发表的一次演讲。这次演讲是在柏克利最大的讲堂里进行的,听众多达2000人。福柯在演讲中讨论了康德、苏格拉底和塞涅卡,霍维茨听得稀里糊涂,并且有些腻烦。但福柯的举止中仍有什么东西吸引了他,正像他的写作方式中有某种东西刺激了他的好奇心一样。于是他决定利用"开放办公时间"(这是美国大学的惯例制度,福柯悉心遵守了这一制度)找福柯请教几个问题。[105]

他来到福柯办公室,看到他正被一群热情的学生包围着,显得很疲惫。学生们雨点似地提着一些明知故问的问题,大都是"您在'性史'第一百五十七页上这样写……究竟是什么意思?"之类。

霍维茨耐心地等着轮到自己提问。他发现福柯在回答别人的那些很深奥的问题时，差不多总要哈哈一笑，“好像是说，”据他回忆，“‘你开玩笑吧？’”

终于，大师的目光落到他的脸上。霍维茨鼓起勇气(同时不知不觉地表现出他还不大会运用这位大师的行话)，提出了自己的问题：“艺术家有一种身份吗？或者说，艺术家是不是人的一种没有权力的‘类型’，而这类人最近 50 年来由于电视之类技术媒介的操纵，又变得比以往更加无权了？艺术家能够超越‘结构’吗？或者这类人注定要被商品化、傀儡化？”[106]

福柯怔住了。他上下打量了一下面前这位老实的年轻人，然后说道(据霍维茨后来的回忆)：“你明天再来吧……我需要时间考虑考虑。”

第二天他又来了。福柯又被一大群青年门徒围住了。霍维茨等了一阵子，便告诉福柯说他有急事得走了，并问他能否马上回答他的问题。“不能，”哲学家回答道，“但你能在星期五下午 5 点来找我吗？我们可以一起喝杯咖啡。”霍维茨简直不敢相信自己的耳朵。**他要和他——米歇尔·福柯，一起喝咖啡**？其他一些学生不禁又嫉妒又纳闷地面面相觑。

在约定的时间，霍维茨出现在福柯办公室门口。几分钟后福柯来了。他们一起穿过校园向一家咖啡馆走去。福柯这时显得很有兴致，他主动地就霍维茨的问题发表了一通说教式的议论。

他说，自由是可以找到的，但总离不开一定的背景。权力可以启动无休无止的斗争。那是无可避免的。但你总可以自由地认识属于你玩的游戏。不要在乎权威会说什么，真理就在你的自我之中。不要怕，要相信你的自我。不要害怕活着，也不要害怕死亡。要有勇气，做你感到你应该做的事——去希冀，去创造，去超越！你会赢得这场游戏的。[107]

福柯顿住了。

“那么，对艺术家所受到的经济限制，又该如何看呢？”霍维茨又斗胆提出一个问题，为的是让哲学家进一步说下去。

“唔，你不能要求世界十全十美，”福柯回答道。革命是没有用的，但它仍是个理想。玩弄结构(即改变结构的范域)是一回事，而**在**结构**里面**做游戏则是另一回事了。艺术家享有空前广泛的自由。过去，艺术家和其他人之间纯粹装束和行为举止的差别是令人反感的。但这种情况已经结束了。看看你现在是多么的自由——利用这种自由吧，以便获取更多的自由！

他们终于来到了咖啡馆里。要了咖啡之后，福柯忽然紧紧盯住霍维茨，问道："你是同性恋，对不对？"[65]

学生吓了一跳。"是的。"他回答说。他觉得他是，尽管他尚未公开地"走出来"。

哲学家又发了一通议论。

看看那已经诞生了的同性恋社区吧，他说。再看看艾滋病在对这种社区发生什么样的作用吧。真可怕，真荒谬！一个已经冒了那么多风险、已经赢得了如此巨大胜利的群体，现在却在向外部权威寻求指导，为的是摆脱一场危机。他们在依赖国家卫生官员的帮助，在倾听医生的忠告。真是难以置信。要知道，整个世界，包括权力游戏、真实游戏，所有这一切"都是危险的！"他高声说道，而且几乎是在叫喊："可事情就是这样！你生活的这个世界就是这样！"谁会怕艾滋病？你可能明天就会被车撞死。连过马路都是危险的！"如果同一个少男的做爱会给我带来快乐的话"，那么何乐而不为？

我们拥有权力——他又说道：**我们**不应放弃它。

霍维茨默默地听着，听得目瞪口呆。他感到深受触动，也感到迷惑不解。他不知说什么好，也就一声未吭。

福柯说他该走了。他要乘地铁回旧金山。学生把他送到附近的一个地铁站。

福柯向地铁走去。忽然，他停住了，转过身来向霍维茨说道："祝你好运，千万别怕哟！"霍维茨大胆地回应道："您也一样，希望您不要害怕。"

福柯耸了耸肩。

"我要是死了，你可别哭哟！"他笑道。[66]说完，他便下了地铁，离去了。

注　释

① 关于迷宫和"重新发现的起源"，见"哲学剧场"(Theatricum philosophicum)，载《批判》，第 282 期(1970 年 11 月)，第 905 页；英译，载 LCP，第 193 页。参见埃尔维・吉贝尔：《献给没有拯救我的生命的朋友》，第 35 页；英译，第 22 页："他在这部新作里颠覆了性爱交感的基础之后，又以同样的方式开始炸毁他自己的迷宫里的通道。"尼采：《教育者叔本华》(Schpenhauer as Educator)，William Arrowsmith 英译，载《不合时宜的思考》(Unmodern Observations)，Arrowsmith 编，New Haven，1990)，

第 191 页(§4)。

② 《性史》(*The History of Sexuality*)第 1 卷序,载 TFR,第 338—339 页:福柯曾在 1984 年春将这个文本搁置了起来,最后印在"性史"第二卷上的序是他当时写好的另一个文本。

③ "戴面具的哲学家"(Le Philosophe masque),载《星期日世界报》(*Le Monde Dimanche*)第 10 期,第 945 页(1980 年 4 月 6 日),第 XVIII 页;英译,载 PPC,第 330、324 页。

④ 埃德蒙·怀特告诉我,福柯在巴黎每次夜间出门都免不了要遭人围堵,这也是他喜欢去美国的一个原因(怀特 1990 年 3 月 12 日的谈话)。这里所谈论的有关美国学者及其对福柯的看法的情况,主要是从我自己和一些美国学者的接触中了解到的;这些学者自 1975 年以来一直在美国各大学教书。

⑤ 见迈克尔·贝斯(Michael Bess):"福柯演讲听众如云"(Foucault Lecture Packs Wheeler),载《加利福尼亚日报》(*The Daily Californian*),1980 年 11 月 10 日,第 15 页。

⑥ 编自关于"真实与主观性"的第一次 Howison 讲演的录音带,1980 年 10 月 20 日。

⑦ 引自这两次 Howison 讲演的一份秘密的记录稿,但根据录音带做了校正:第I册,第 6、8 页。参见"主体与权力"(The Subject and Power),载 BSH,第 208 页。福柯是在前一年的冬天,在法兰西学院的课堂上,第一次公开披露他的这些新研究兴趣的:见 RC,第 123—129 页。但他当时的课程讲的几乎完全是早期基督教对自我的认识。事过九个月后,在柏克利,福柯又扩大了自己的探讨范围,结果把苏格拉底和塞涅卡都囊括了进来,而这些思想家也正是他将在他的下一任法兰西学院课程里加以探讨的。

⑧ Howison 讲演,第 1 册,第 8 页。

⑨ 同上书,第 1 册,第 10 页;第 2 册,第 1 页,关于为"近来兴起的各种解放运动"建立一种伦理学的需要,见"论道德谱系学:关于正在进行的研究工作的概述"(On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress),(谈话,1983),载 TFR,第 343 页。参见 MC,第 338—339 页;英译,第 328 页,这里我们可以读到一种对伦理学可行性的更深刻的怀疑:"事实上,现代社会从未能够提出一种伦理学……,因为实施强制的倾向不仅仍旧驻留在人们的思想之中,而且还有企图控制无思想的动

向……。"在一个注脚里，福柯认为康德既是最后一位古典思想家，又是第一位现代思想家，因为他既表述了道德的普遍法则，又主张主体应该"将自己的法则赋予自身。

⑩ "论道德谱系学：关于正在进行的研究工作的概述"（谈话，1983），载 TFR，第 348 页。

⑪ Howison 讲演，第 2 册，第 2 页。沙漠圣人的格言引自彼得·布朗：《晚期古代社会的形成》（*The Making of Late Antiquity*），（Cambridge, Mass.，1978），第 92 页。关于斯多噶派较之基督教徒和诺斯替教派更具有自信心，参阅汉斯·约纳斯（Hans Jonas）：《诺斯替教》（*The Gnostic Religion*）（Boston，1958），第 283 页。

⑫ Howison 讲演，第 2 册，第 5、7、3 页。

⑬ 同上书，第 17 页。

⑭ RC，第 128 页。

⑮ "越界之序论"（Préface à la transgression），载《批判》，第 195 期，1963 年 8—9 月，第 751 页；英译，载 LCP，第 29 页。

⑯ "作者是什么?"，载《法国哲学学会会刊》，第 63 期，1969 年 7—9 月，第 78 页；英译载 LCP，第 171 页。在 Howison 讲演之后，福柯曾在 1980 年的一次公开讨论中这样阐述了苦行与写作的关联："我觉得，现代文学是随着自我的解释学让位于某种 écriture（文字）、某种书写而开始的，比如说是从蒙田开始的。……由于文学是自我的某种形式的牺牲，或者说既是自我的一种牺牲，又是自我向事物的秩序内部的一种转移，是另一种时间、另一种光明，等等，所以现代作家在某种意义上同最早的基督教苦行僧，或最早的基督教殉道者相关联的，也是同他们类似的人物。当然，我说的这些话带有尖刻的反讽意味"——这时，福柯笑了；而他的听众显然还懵里懵懂、不知所云，故而毫无反应。福柯继续说道："我觉得自我的解释学和自我的消失（即性，即自我的否定）之间的关系问题，同样也是现代世界文学体验的核心问题。"这些言论，我是逐字逐句地从巴黎福柯研究中心收藏的录音带上辑录下来的，该录音带的标题为："1980 年 10 月 23 日和哲学家们的谈话"（Talk with philosophers，1980 年 10 月 23 日），c16 * 。

⑰ Howison 讲演，第 2 册，第 19 页。

⑱ 同上书，第 2 册，第 20 页。

⑲ 同上。

⑳ UP,第15页;英译,第9页。

㉑ 同上,另参见《牛津英文辞典》(*Oxford English Dictionary*)[essay]条。

㉒ 列奥·柏萨尼:"教育学与鸡奸",《拉利坦》(*Raritan*),第V卷,第1期(1985年夏),第20页。

㉓ "自我的文化"(The Culture of the Self),1983年4月12日在柏克利的一次讲演,这段有关转变自我的言论,我辑录自该讲演的录音。见Howison讲演,第2册,第8页。

㉔ UP,第7页;英译,第11页。

㉕ "话语与真实:说真话问题"(Discourse and Truth:The Problematization of Parrhesia),福柯1973年秋在柏克利开设的讨论班的笔记,约瑟夫·皮尔森(Joseph Pearson)整理,第2页。这是福柯在美国黑市上流传的又一个作品。

㉖ "《性史》第二卷序"(*Preface to The History of Sexuality*,volⅡ),载TFR,第339页。关于美国专家学者的反应,见戴维·哈玻林(David Haperin)在《同性恋百年史》(*One Hundred Years of Homosexuality*,New York,1990)一书中对福柯的评论,第62—71页:玛萨·纳斯鲍姆(Martha Nussbaum)是一个典型的例证,她在"希腊人的爱"(Affections of the Greeks)一文中道出了自己的疑惑——见《纽约时报书评》(*The New York Times Book Review*),1985年11月10日,第13—14页。

㉗ 关于福柯在这些年的生活情况,参见迪迪埃·艾里邦:《福柯传》,第329—355页;英译,译者Betsy wing,(Cambridge, Mass. ,1991),第309—332页。

㉘ 关于福柯这些年的政治活动,详见艾里邦《福柯传》,第314—328页;英译,第296—308页。不过很遗憾,这一段艾里邦写得不很好:在我看来,它给人留下了关于福柯和社会党关系的一个虚假的印象。我想,未来的传记作家是会对塔尼埃学院(Academie Tarnier)作进一步调查的。该团体是福柯和贝尔纳·库什纳(Bernard Kouchner)组织的一个研究团体,是福柯在作为"批判"载体的政治方面的最后一次试验。最后应该指出,安德列·格吕克斯曼也是这个团体的一个成员,因此,除了达尼埃尔·德费尔之外,他也许是加盟福柯1968年5月后政治冒险活动的最著名的人物。

㉙ "福柯关于性、权力和身份政治的一次谈话"(Michel Foucault, An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity),(谈话),载《倡导者》,第400期,1984年8月7日,第27页。"论作为一种生活方式的友谊"(De l'amitié comme mode de vie),《盖

皮耶》,第 35 期,1981 年 4 月,第 39 页;英译载 FLI,第 206 页。

㉚ "真实·权力·自我"(Truth,power,self,谈话,1982),载路德·马丁(Luther H. Martin)、哈克·古特曼(Huck Gutman)和帕特里克·赫吞(Patrick Hutton)编:《自我的技术》(Armest, Mass.,1988),第 9 页。

㉛ 《真实·权力·自我》(谈话,1981),参见注释前文,第 38—39 页;英译载 FLI,第 203—209 页。"性爱意志的社会胜利"(The Social Triumph of the Sexual Will),(谈话),载《克利斯托弗街》(*Christopher Street*),第 64 期,1982 年秋,第 36—41 页。另见"论道德谱系学:关于正在进行的工作的概述"(On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress),(谈话,1983)载 TFR,第 345 页。福柯关于友谊的议论大多是在他讨论同性恋的各种新方式的时候发表的;但他在历次公演中也常常提及朋友(作为一个可以信赖的人)的哲学价值,这也许在他的最后一个法兰西学院课程中表现得最为突出。当然,友谊在斯多噶派的生活方式中曾起过重要的哲学作用,塞涅卡同卢西利乌(Lucilius)的著名书简就证明这一点。参见塞涅卡:《斯多噶派信札》(*Letters from a Stoic*),Robin Campbell 英译,(London,1969),第 36 页。

㉜ 1990 年 3 月 22 日一位匿名者的谈话。

㉝ 关于福柯与吉贝尔之间非同寻常的友谊,参见第 11 章。

㉞ 见巴丹特尔在一次关于死刑的讨论会上的发言:"审判的苦恼"(L'angoisse de juger),载《新观察家》,第 655 期,1977 年 5 月 30 日,第 92—196 页;英译载 FLI,第 176、169 页。还有一件事,也可以说明巴丹特尔和福柯在政治兴趣和信念上相去甚远:哲学家死后,这位律师曾同他的妻子(伊丽莎白,一位法国著名学者、女权主义者)合作,研究过自由派先驱和启蒙哲人孔多塞。一个仁慈的法官如何抛掉那种习惯的观念,即,"我们正在通过把罪犯带回到规范上来从而实现对罪犯的转变?究竟可以做些什么,把罪犯扔到一个洞里 20 年不理他吗?这已经不再可能了。把罪犯一切两半吗?这也是不可能的。那么能做的究竟是什么?只是通过教化重塑罪犯。"其他的,在巴丹特尔看来都将是可怕的倒退。

㉟ 巴丹特尔 1990 年 3 月 29 日的谈话。

㊱ "应该结束一切刑罚"(De la nécessité de mettre un terme *à* toute peine),载《解放报》,第 185 期(1981 年 12 月 18 日),第 12 页。

㊲ 巴丹特尔 1990 年 3 月 29 日的谈话。

㊳ 1990 年 3 月 22 日一位匿名者的谈话。

㊴ 这里和下面引用的所有巴丹特尔的言论,均出自他1990年3月29日的谈话。

㊵ 见"一堂新课"(Un cours inédit),载《文学杂志》,第207期(1984年5月),第35—39页;英译载PPC,第6—95页(这是福柯1983年1月5日在法兰西学院的讲演的一部分;接着,福柯又头头是道地讲述了康德此文的写作背景)。"什么是启蒙?"(What is Enlightenment? 1983),载TFR,主要看第32页。"我们现在是谁?"这一问题,是福柯1983年4月12日在柏克利作题为"自我的文化"(The Culture of the Self)的讲演时提出来的。该讲演一开始便讨论了康德的那篇文章,然后才谈到苏格拉底和塞涅卡。艾里邦的《福柯传》也提到了福柯对罗夏赫试验的始终不渝的兴趣(见该书第62—63页;英译,第43页)。值得一提的是,康德的这篇文章在这些年里对福柯形成关于现代哲学的一种既爱且恨的矛盾心理,起了十分重要的作用。当他在1983年第一次公开谈论康德这篇文章的时候,他曾特意强调说他本人并不是一个哲学家〔见"批判是什么?",载《法国哲学学会会刊》,第84卷,第2期(1990年4—6月),第4页〕;但五年后,他的调子大变,又说他自己的工作属于康德创始的现代哲学传统。他关于现代哲学探讨的就是"现在正在发生什么"的问题的观点,也是福柯在这个时期提出来的:参见"否定性爱专制"(Non au sexe roi),载《新观察家》,第644期(1977年3月12日),第113页;英译载PPC,第121页。

㊶ 见"什么是启蒙?"(1983),载TFR,第32—50页。这篇文字源出福柯的一个讲演,而这个讲演他至少1983年秋在柏克利的哲学讨论班工作过一次;见汉斯·斯卢加(Hans Sluga):"福柯,作者与话语"(Foucault the Author, and the Discourse),载《研究》(*Inquiry*),第28卷,第403页。保罗·拉比诺称,他为潘提翁丛书编的《福柯文选》(*Foucult Reader*)中的文章都是福柯亲选的,并说福柯特意给了他"什么是启蒙?"一文,让他编进去(拉比诺1991年8月26日的谈话)。在本书即将付梓的时候,我得到了福柯此文的法文原文的复印件;幸运的是,该文的英文译文(Catherine Porter译)极佳,我只对其中的两段文字稍稍作了些修改:见第8章注124和本章注45。

㊷ "什么是启蒙?"(1983),载TFR,第34、39页。康德:"什么是启蒙?",Lewis White Beck英译,载康德:《论历史》(*On History*),贝克(Beck)编,(Indianapolis, Ind., 1963),第3页。

㊸ "什么是启蒙?"(1983),载TFR,第34、39页。"作为自由实践的自我关怀伦理学"(L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté),载《贡考迪亚》(*Concordia*),

第6期(1984),第100页;英译载TFR,第4页。皮埃尔·阿多(Pierre Hadot):"关于'自我关怀'概念的思考"(Refléxions sur la notion de"culture de soi"),载MFP,第267页。阿多的话很能说明问题:他曾和保罗·韦纳及彼得·布朗一起影响过福柯的研究方法;而且,阿多还在没有读过福柯对康德那篇文章的评论的情况下,解释了该文同时髦做派(dandyism)的联系。

㊹ "什么是启蒙?"(1983),载TFR,第42、41页。波德莱尔:"现代生活的画家"(The Painter of Modern Life),载《现代生活的画家及其他》(*The Painter of Modern Life and Other Essays*),Jonathan Mayne英译,1964年,第27、28、29页。

㊺ "什么是启蒙?"(1983),载TFR,第45页:这里我将"franchissement"(超越性),而"Porter"则将它译成"transgression"(越界)。他的翻译没错,虽然福柯在《知识的意志》中批评了巴塔耶之后已不再使用法文的"transgression"一词了。把自由界定为"超越每一条特定界限"的能力,这个说法当然是康德本人的:见《纯粹理性批判》,A317/B374。

㊻ 波德莱尔:"现代生活的画家",参见注释前文,第12页(Ⅳ,现代性)。"什么是启蒙?"(1983),载TFR,第39、40、41、42页(关于死亡那一段中的黑体字是后来加的)。关于波德莱尔自己同有关残酷、拷打和死亡的幻想的斗争,见这位诗人的一篇有名的日记——"我袒露的心"(My Heart Laid Bare,该文我已在第三章里讨论过)。

㊼ "什么是启蒙?"(1983),载TFR,第46、43、42、46页。参见《戴面具的哲学家》(谈话,1980),参见注释前文,第1页;英译载PPC,第326页;"我不由得幻想起这样一种批判来,这批判不图评判,而只欲使一个作品、一本书、一句话、一个观念被赋予活力;它要燃起火焰,看草的生长,听风的轻拂,掀起海上的浪花并让它四处飞扬;它不增添判断,只增添存在的迹象;它要将这些迹象收拢起来,将它们拽出梦乡。或许它常常还要把它们发明出来——如此更好,如此更好。"

㊽ 见哈贝马斯:《现代性的哲学话语——演讲20篇》(*The Philosophical Discourse of Modernity: Twenty Lectures*)(Cambridge, Mass.,1987),第xix页:"头四篇演讲是我1983年3月在巴黎法兰西学院发表的。"

㊾ 哈贝马斯1991年4月16日的谈话。参见D·E(迪迪埃·艾里邦):"'现代人'哈贝马斯"(Habermas le "moderne"),载《解放报》,1983年3月9日,第33页。

㊿ 让·拉库蒂尔(Jean Lacouture):"福柯的三种形象"(Trois images de Michel

Foucault)，载《解放报》，1984 年 6 月 26 日，第 6 页。涉及利科的那件事，参见艾里邦《福柯传》，第 202 页；英译，第 189—190 页。

51 哈贝马斯："总结与回应"(Summation and Response)，Matesich 英译，载《连续统》(Continuum)，第 8 卷，第 1—2 期(1970 年春夏)，第 132 页。这是一个早期的说法，有可能产生误导作用——哈贝马斯后来也看到了这一点，因为这段被引用的话本身可以被理解为在暗示一个真实的、临时的期望，而不是一个纯理想化的假设。关于哈贝马斯"某种理想的言说状态"的"实践假设"，托马斯·麦卡锡(Thomas McCarthy)作过非常深入的研究——见麦卡锡：《哈贝马斯的批判理论》(*The Critical Theory of Jurgen Habermas*)(Cambridge, Mass., 1978)，第 291—310 页。

52 CF(谈话，1978)，第 71—72 页；英译，第 117—118 页。参见 PPC，第 26 页："显然，如果我当初熟悉法兰克福学派的话，我就不会说后来说的那些傻话了，我也就可以在从事那笨拙的探索时少走许多弯路了。"福柯曾告诉马丁·杰伊(Martin Jay)说，只是在读了杰伊关于法兰克福学派的经典研究《辩证的想像力》(*The Dialectical Imagination*)的法文版(1976 年)之后，他才产生了对霍克海默和阿多诺的兴趣；而马尔库塞的书，他却是已经知道的。(马丁·杰伊 1989 年 9 月 26 日的谈话)福柯曾直言不讳地告诉哈贝马斯，他欣赏霍克海默和阿多诺写的《启蒙辩证法》——一部概括了批判理论的要义的著作(哈贝马斯 1991 年 4 月 16 日的谈话)。福柯显然也知道哈贝马斯在法兰克福大学的就职演说，该演说发表于 1965 年，题为"知识与人类利益"(Knowledge and Human Interests)，后作为附录收入了一部同名著作的英文版：见哈贝马斯：《知识与人类利益》，J. J. Shapiro 英译，(Boston, 1971)，第 301—317 页。在他的第一次 Howison 演讲里，福柯曾提到哈贝马斯的名字，并含蓄地提到了他的这篇文章，说在哈贝马斯分析过的人类事业的三大领域(据福柯说，这就是"生产技术"、"符号技术"和"统治技术")之外，他想再对第四大领域即"自我技术"加以分析。见 Howison 讲演，第Ⅰ册，第 7 页。福柯很少依据现代哲学家的著作来做文章，所以他在这里提到哈贝马斯，虽然看上去无关宏旨，却颇有一番深意。

53 CF(谈话，1978)，第Ⅴ卷，第 5 页；英译，第 121 页。

54 "作为自由实践的自我关怀伦理学"(谈话，1984)，参见注释前文，第 114 页；英译载 TFR，第 18 页。

55 哈贝马斯："现代性与后现代性的对抗"(Modernity versus Postmodernity)，Sey-

la Ben—Habib 英译;载《新德意志评论》(*New German Critique*),第 22 期,1981 年冬季卷,第 13 页(这是哈贝马斯 1980 年 9 月在法兰克福发表的一个演说的英译本,后来他在法兰西学院的演讲部分地就是以此为基础的)。哈贝马斯:《现代性的哲学论述》,第 275—276 页。南希·弗雷泽(Nancy Fraser):"福柯论现代权力:经验的规范的混乱"(Foucalt on Modern Power: Empirical Insights and Normative Cofusions),见弗雷泽:《难以驾驭的实践》(*Unruly Practices*)(Minneanapolis, Minn., 1989),第 29 页;哈贝马斯在他后来关于福柯的一次讲演中,也用明显的赞同的态度引用了这段话——见哈贝马斯:《现代性的哲学论述》,第 284 页。福柯在法兰西学院的一位最亲密的助手在和我谈话的时候,强调了哈贝马斯的这个问题怎样引起了在柏克利讲学的福柯的愤怒。关于福柯与哈贝马斯之间的这场"辩论"(如果这个词用得不错的话)的研究文献甚多,而且还在不断增多,其中托斯·麦卡锡的分析最值得一读——见麦卡锡"非纯粹理性批判:福柯与法兰克福学派"(The Critique of Impure Reason: Foucault and Frankfort School),载《政治理论》,第 18 卷,第 3 期(1990 年 8 月),第 437—469 页;此外,也可参阅理查德·伯恩斯坦(Richard J. Bernstein):"福柯:作为一种哲学气质的批判"(Foucault: Critique as a Philosophic Ethos),载阿克塞尔·何奈斯(Axel Honneth)等编:《思考与启蒙:哈贝马斯 60 华诞纪念文集》(*Zwischenbetrachtungen, Im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*)(Frankfort, 1989),第 395—425 页。

56 "空间、知识与权力"(Space, Knowledge and Power, 谈话),载《地平线》(*Skyline*),1982 年 3 月,第 18—19 页;TFR,第 246—249 页。

57 关于这个首次大讲演的情况,参见艾里邦:"'现代人'哈贝马斯",载《解放报》,1983 年 3 月 9 日,第 33 页。

58 同上。该文接着攻击哈贝马斯,说他是一个背叛了法兰克福学派的狭隘的书呆子。巴黎传闻福柯本人参与策划过艾里邦这篇尖酸刻薄的文章,从福柯和这位作者的友谊,以及福柯爱搞恶作剧的个性来看,这并非不可能。

59 但是,哈贝马斯出于他特有的诚实,后来承认说,在他与福柯的交锋中,他"也许没有很好地理解他"。见哈贝马斯:"瞄准现代的核心"(Taking aim at the Heart of the Present),载 FCR,第 103 页。

60 哈贝马斯 1991 年 4 月 16 日的谈话。

61 "关于政治与伦理的一次谈话"(Politics and Ethics: An Interview, 1983),载

TFR,第 373 页。

⑫ 同上书,第 374 页。

⑬ 哈贝马斯 1991 年 4 月 16 日的谈话。在这次谈话中,福柯还邀请哈贝马斯参加他和一些美国同行将于 1984 年在柏克利举行的一次小规模讨论会,该会旨在纪念康德"启蒙是什么?"一文发表 200 周年。这一姿态似乎是在表明,他们的讨论是以美国当时最现实的问题为背景的。

⑭ 哈贝马斯 1991 年 4 月 16 日的谈话。在"作为自由实践的自我关怀伦理学"(谈话,1984)中有关于福柯自己的最后回答的简略概括(参见注释前文,第 114 页;英译载 TFR,第 18 页):"权力关系本身并不是什么坏的、人们应该从中解放自我的东西。……问题并不在于试图在一种完全透明的交往中消解它们"——福柯这里显然是在说哈贝马斯"而在于将法制、管理的技术以及伦理学、气质、自我的实践赋予自我,这些东西将使这些权力游戏得以在最低限度的统治下进行。"[在这里,"统治"(domination)被福柯看作某种具体化的、不对称的权力关系;按这个标准,S/M 之类的东西就不是一个统治的例证,因为权力关系在这种经过双方同意的游戏中是流动可逆的。]哈贝马斯的最后辩解发表在《现代性的哲学论述》里(第 294 页)。

⑮ "为贞节而战斗"(Le combat de la chasteté),载《交往》(*Communications*),第 35 期,1982 年 5 月,第 24 页;英译:The Battle for Chastity,Anthony Foster 译,载菲利普·阿利埃(Philippe Ariés)和安德烈·贝冉(André Bejin)编:《西方的性》(*Western Sexualiy*),(Oxford,1985),第 24 页。"梦想自己的快乐:论阿忒密多鲁斯的圆梦术"(Rêver de ses plaisirs:sur l'onirocritique d'Artemidore),载《哲学与语言》(*Recherches sur la philosophie et le langage*),第 3 期,1983;写进《自我的关怀》第一部分的内容,见 SS,第 29 页;英译,第 16 页。VS,第 211 页;英译,第 159 页。RE,第 114 页;英译,第 69 页。关于这些年福柯的精神的特征描写,取自彼得·布朗(Peter Brown):《身体与社会》(*The Body and Society*)(New York,1988),第 XVII 页。

⑯ 吉尔·德勒兹:《福柯传》(Paris,1987),第 127 页;英译,译者 Sean Hand,第 119 页。德勒兹:"冲破事物,冲破词语"(Fendre les choses,fendre les mots,谈话),载德勒兹:《谈话录》(*Pourparlers*),(Paris,1990),第 135 页。

⑰ "自我的改写"(L'écriture de soi),载《文人》(*Corps écrit*)第 5 期,1983,第 6—7 页。

⑱ 达尼埃尔·德费尔 1990 年 3 月 15 日的谈话。保罗·韦纳的评论见引于艾里

邦《福柯传》,第 349 页;英译,第 325 页。据德费尔言,福柯最后几天的日记里写满了卡夫卡的话。毕竟,对福柯来说,任何可以想像的社会,或公开或隐蔽地,都注定要导致难以言状的苦难,就像卡夫卡的短篇小说《在流放地》(*In the Penal Colony*)所描绘的那样。“在刑法领域——一个骇人听闻的记忆术的工具作用下,把法律刻写在血液里,在无助的牺牲品身体上写下随意武断且令人困惑的句子,强迫他们阅读自己的创伤来接受那些既复杂又深奥的句子以阐明它们,由此这些句子变成可以理解了,然而那个时候,受害者们已经站在了死亡的门槛上。”

⑲ 见“自我的改写”(1983),参见注释前文,第 3—5、23 页。“为贞节而战斗”(1982),参见注释前文,第 25 页;英译,第 25 页。关于福柯仿写的那个段落,见圣阿撒那修斯(Saint Athanasius):《圣安东尼传》(*The Life of Saint Antony*),Robert T. Meyer 英译,(New York,1950),第 67—68 页(§55)。

⑳ “自我的改写”(1983),参见注释前文,第 4 页。

㉑ 黑体字是后来加的。福柯的话记录自福柯研究中心收藏的录音带,标题为“1980 年 10 月 23 日同哲学家们的谈话”,c16 * 。

㉒ U P,第 14 页:英译,第 8 页。詹姆斯·伯诺尔(James Bernauer)在他的文章“福柯的迷狂思想”(Michel Foucault's Ecstatic Thinking)中,指出了福柯关于基督教自我牺牲的解释和他自己对摆脱自我的寻求之间的联系。

㉓ FD,第 29、30、31 页;英译,第 19、20、21 页(黑体字是后来加的)。参见“阿克吞的散文”(La prose d'Acteon),载《新法兰西评论》,第 135 期,1964 年 3 月,第 444 页;英译:The Prose of Acteon,载皮埃尔·克罗索斯基:《双性魔鬼》,Sophie Hawkes 英译,(Hygiene, Col.,1988),第 xxii 页“二元论和诺斯替教义,尽管受到否定和迫害,却对基督教关于恶的概念产生过深刻的影响。……但是,如若‘魔鬼’和‘他者’就是‘同者’,又当如何呢?而且,如若‘诱惑’不是一场大冲突中的一个插曲,而是‘相似者’的枯燥乏味的暗示呢?”现在看来很清楚了:我认为福柯的全部工作都是发放探索这种着魔可能性的许可证的一种努力,以及“虚构地”表达他关于这种折磨人的灵智观(gnosis,它超越善恶,可在体验的极限处被瞥见)的尼采式理解的一种手段。

㉔ “奇妙的图书馆”(La bibliothèque fantastique),原文是德文,1964 年发表,后略加删削,译成法文,作为福楼拜《圣安东尼的诱惑》一书袖珍版的引言重印(1971),参见该书第 8、15 页;英译载 LCP,第 89、95 页。古斯塔夫·福楼拜:*The Tempta-*

tion of Saint Anthony，Kitty Mrosovsky 英译，(London，1983)，第 67 页(Ⅰ)。

⑮ 韦纳，转引自艾里邦:《福柯传》，第 349 页;英译，第 325 页。

⑯ 参见 FD，注 30。那里，似乎旨在挑明"圣安东尼的诱惑"是一幅自传性的寓意画，福柯说道:有些专家认为博什在里斯本三联画中让一些没有身躯的脸诱惑圣安东尼，其实是为他自己画了一幅肖像。

⑰ 汉斯・斯卢加 1989 年 9 月 8 日的谈话。

⑱ 同上。斯卢加回忆说，这场关于艾滋病的谈话发生在 1981 年，尽管那一年福柯并未去柏克利工作;1980 年秋福柯倒是在柏克利，但他不可能这么早就发表这样的谈话。

⑲ UP，第 14 页;英译，第 8 页。CF(谈话，1978)，第Ⅴ卷，第 5 页;参见英译，第 123 页。VS，第 14 页;英译，第 7 页。

⑳ 尼采:《曙光》(*Daybreak*)R. J. Hollingdale 英译，(cambridge，1982)，第 204 页(§501). 福柯在他的"尼采・谱系学・历史"一文中引用了这段话，见《伊波利特纪念文集》(*Hommage à Jean Hyppolite*)(Paris，1971)，第 171 页;英译载 LCP，第 163 页。可以将福柯对艾滋病的外在反应同巴塔耶对二战爆发的反应作个比较。"我想由我自己来承担这个责任，"巴塔耶在德国入侵波兰(由经结束了他向狄俄尼索斯做人祭的计划)数天后写道，描述着他怎样通过想像来为他 1939 的恶念头赎罪:"入夜，我坐在床沿上，开始行动，决心将自己变成一个战区。牺牲别人和牺牲自己的冲动像运转中的齿轮一样相互咬合。"见巴塔耶:《内疚》(*Guilty*)，Bruce Boone 英译，Venice，Cal.，1988，第 15 页。

㉑ "尼采・谱系学・历史"(1971)，参见注释前文，第 171 页;英译载 LCP，第 163—164 页。尼采《超善恶》(*Beyond Good and Evil*)，Walter Kaufmann 英译，(New York，1966)，第 49 页(§39)。我引的是 Kaufmann 的英译比福柯的法文更接近德语原意。前面的尼采语录出自《查拉图斯特拉如是说》(Ⅲ，§13)和《快乐科学》(§283)。

㉒ "论道德谱系学:关于正在进行的工作的概述"(On Genealogy of Ethics:An Overview of Work in Progress，谈话，1983)，载 TFR，第 341 页。

㉓ 同上书，第 341 页。

㉔ 同上书，第 342 页。

㉕ UP，第 33 页;英译，第 26 页。

⑯ UP,第 34 页;英译,第 27 页。

⑰ UP,第 24 页;英译,第 27 页。

⑱ UP,第 34—35 页。英译,第 27—28 页。关于所有这些范畴,参见"论道德谱系学:关于正在进行的工作的概述"(谈话,1983),载 TFR,第 352—355 页。关于福柯最后的"伦理学"的英文研究文献都是很糟糕的,但阿诺德·戴维森(Arnold I. Davidson)的"考古·谱系学·伦理"(Archeology, Genealogy, Ethics)一文却值得一读,见 FCR,第 221—233 页。

⑲ "论道德谱系学:关于正在进行的工作的概述"(谈话,1983),载 TFR,第 348 页。

⑳ 同上书,第 353 页。莫里斯·布朗肖(Maurice Blanchot):《文学的空间》(*The Space of Literature*),Ann smock 英译,(Lincoln, Neb.,1982),第 54 页。

㉑ UP,第 15 页;英译,第 9 页。

㉒ UP,第 14 页;英译,第 8 页。Howison 讲演,第 2 册,第 3 页;在提到"被忘却的原始光辉"的时候,福柯谈论的是使徒托马斯的"摩尼教文献"中所描绘的"诺斯替派的自我"。康德的"自由"是一个高深莫测的概念,据说是一种"闪烁的微光";福柯说:他"一直在试图使这种'闪烁的微光'出现在他的作品里"(见"批判是什么?",1978,参见注释前文,第 56 页。)通过寻找福柯与苏非精神训练的紧密关系来处理福柯的晚期著作。杰姆贝特也引出了其神秘主义的张力:参见 jambet,《精神实践支配的制度》"constitution du sujet et pratique spirituelle",见 MFP,第 271—286 页。

㉓ 米勒 1991 年 4 月 11 日的谈话。

㉔ 同上。

㉕ 圣玛丽医院免疫学家安东尼·班青(Anthony Pinching)的话,见引于米尔柯·格麦克(Mirko D. Grmek):《艾滋病史》(*History of AIDS*),R. C. Maulitz 和 J. Duffin 英译,(Princeton,1990),第 168 页。

㉖ 转引自兰迪·舍尔茨(Randy Shilts):《这帮人还在玩》(*And the Band Played on*),(New York,1987),第 250 页。在该书第五部分"前线:1983 年 1 至 6 月"中,舍尔茨叙述了这几个月间在同性恋社区发生的有关艾滋病的辩论,讲得很生动,但也不可全信。参见本书第 1 章注 43。

㉗ 另一个新风气倡导者是拉里·克雷默(Larry Kramer),他通过一篇题为《1,112 与计算》(*1,112 and Counting*)的文章发出了战斗的召唤。该文发表在 1983 年

3月14—27日的《纽约人》(*New york Native*)上,后在海湾区被广泛分发,并引起了热烈的讨论。在《这帮人还在玩》一书里,舍尔茨给人们留下了关于同性恋社区的“安全性爱”倡议的一个虚假的印象(可参见第239页)。诚如道格拉斯·克林普(Douglas Crimp)所言(我自己有限的研究表明他的说法不无道理):“同性恋者们创造了安全性爱。我们知道其他各种选择,如一夫一妻制和禁欲,都是不保险的。我们说禁欲不保险,是因为人们不可能弃绝性爱,如果你只是叫他们‘干脆别干了’,他们就会去搞不安全的性爱活动。我们之所以能创造安全性爱,是因为我们知道,无论有无流行病,性爱都不会仅限于进入式性爱。我们的乱交行为教会了我们许多东西,使我们不仅知道了性爱的快乐,而且知道了这种快乐的极其多样性。正是这种心理准备,这种实验活动,这种有关我们性行为的谋略,使我们不少人得以急剧地改变自己的性行为。一个多世纪以来,有各种野蛮的‘行为疗法’试图做到这一点,都未获成功。”见克林普:“在有流行病的情况下如何进行乱交”(How to Have Promiscuity in an Epidemic),载克林普编:《艾滋病:文化分析与文化批评》(*AIDS: Cultural Analysis, Cultural Criticism*),(Cambridge, Mass., 1988),第252—253页。

⑱ 1991年4月11日米勒的谈话。

⑲ 塞涅卡:“神论”(On Providence),载塞涅卡:《道德论》(*Moral Essays*),(Cambridge, Mass., 1928),第45页。据我所知,福柯从未讨论过这段话,但他却讨论过斯多噶派将人自己的死当作“使死亡在生命中真实化的一种方式”来默想的作法。见RC,第164页。

⑳ 塞涅卡:“神论”,参见注释前文,第45页。

(101) 同上书,第46页。

(102) RE,第113页;英译,第69页。

(103) 热拉尔·库朗(Gerard Courant)编:《施勒特传》(*Werner Schroeter*),(Paris, 1982),第45页。

(104) 德费尔:“贼喊捉贼”(Plus on est honteux, plus on avoue),载《解放报》,1987年10月31—11月1日,第2页。

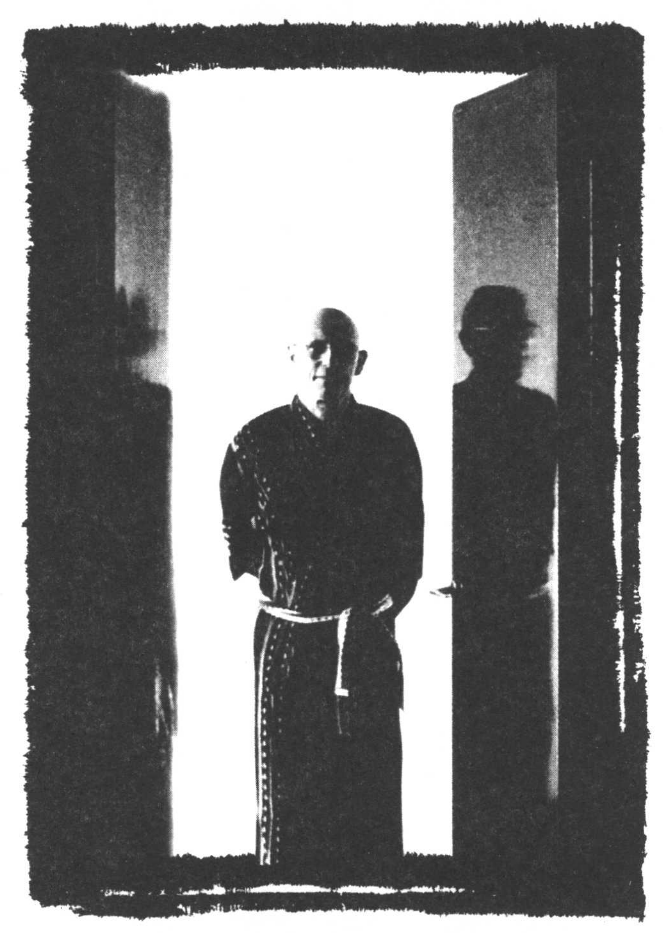
(105) 下面的叙述出自:菲利普·霍维茨(Philip Horvitz)的文章“学界,别为我哭泣”〔Don't Cry for Me Academia,载《吉米和露茜的“K”屋》(*Jimmy & Lucy's House of "K"*,第2期,1984年8月,第78—80页)〕;霍维茨在和福柯谈话时做的笔记,以及作者同霍维茨的几次谈话,包括1989年9月29日的当面访谈。

⑩⑥ 霍维茨："学界，别为我哭泣"，参见注释前文，第 78 页。

⑩⑦ 这些主要录自霍维茨的笔记。

⑩⑧ 这个问题（显然，这是个关键的时刻），被霍维茨已发表的关于这件事的回忆录遗漏了；但五年后，由于已经记不起这件事了，他竟不信他曾遗漏过这个问题。见霍维茨 1989 年 9 月 29 日的谈话。

⑩⑨ 霍维茨："学界，别为我哭泣"，参见注释前文，第 80 页。



THE SECRETS of A MAN

第 十 一 章

他 的 秘 密



第十一章　他的秘密

1984年6月2日，福柯昏倒在他的巴黎公寓的厨房里。而在此之前的几个月里，他就在经常地光顾医院了，他罹患了一种不断干咳的毛病，偏头痛周期性地发作，身体越来越虚弱。从医生那儿得知他将不久于人世之后，他就一直在忍着痛苦和疲劳，拼命地写他的“性史”。在他这次昏倒的时候，他已完成了该书的头两卷，第三卷也快脱稿了。①

第二天，他的一位最要好的朋友——一位名叫埃尔维·吉贝尔的青年艺术家来医院看过他。数年后，吉贝尔在他的一部传记体小说中记述了当时的情景。吉贝尔写道：“他避开了我的眼光，说：‘你总以为你会在某种情况下找到某种可谈的东西，可现在事实毕竟是没有任何可谈的东西了。’”哲学家已筋疲力尽了，而且显然很痛苦，但“最厉害的打击”，小说家后来写道，还是“他的心情在变坏”。当医生们准备做一次脊椎穿刺的时候，哲学家显得很害怕：“你可以从他的眼神里看到这一点，对于痛苦的恐慌再没有被控制在体内，而是由外界对病灶的干预人为地引发出来了。”②

他从此再没有回过家。随着日子一天天流逝，福柯渐渐陷入了“一种虚弱屈服状态，体内的野兽由此纷纷出笼了”——吉贝尔后来这样描绘了艾滋病的危害。“我们人人体内都有一些微生物，它们是肺囊隆腺性肺炎（肺部健康的大忌）和损害大脑的血毒性囊肿的病原。健康的免疫系统能使这些微生物受到抑制，而艾滋病却会向它们亮起绿灯，由此打开毁灭的闸门。”③

在1984年，医生们还无法阻止这种毁灭，也很难减轻病痛。然而结局却来得很慢。因而福柯还能读到关于他的新书（出版于6月中旬）的最初的一些评论，还能安排最后一次供发表的会谈。而且，在他生命的这些最后的日子里，在他躺在医院里经受他的最后痛苦（他为此想像已久，如今终成现实）的时候，他也还能够参与在他的病榻边悄悄展开的一场小小的戏剧——它含义蒙眬，然而

透露着真情。

这场戏剧是围绕着埃尔维·吉贝尔展开的——这一点,也反映了这位哲学家的气质的一个最不合常理的方面,即他讲实话时采用的那种富有个性的曲折方法。实际上每一天吉贝尔都在同福柯谈话,而且只要还有话可说,吉贝尔就不离去,直到人们不再允许他来探视时为止。实际上每一天,哲学家一开口,艺术家都会屏息静听,并随即把他说的一切全都记录下来。如果吉贝尔后来的叙述是可信的,福柯在他们的谈话中做了一件他绝少做的事:坦白。从自己的孩提时代和当时做过的一些梦谈起,他自愿地道出了他感到最能反映自己真实情感的东西。

知情人都认为,吉贝尔是福柯晚年最亲密的朋友,而且他们的关系具有传统的纯洁性。虽然年仅 29 岁,吉贝尔已经是一个颇有名气的小说家、摄影家和电影剧本作家了。他的容貌带有些微的天使韵味:一头柔软的金发,嗓音低沉,目光如电。然而他的破坏性的热情却毫无神圣可言。像福柯一样,他着迷于越轨行为,着迷于各种令人疯狂的时刻,着迷于幻想与现实、快感与痛苦、生与死之间变动不居的疆界。他早期的一本小说,事实上就是一个"施虐受虐淫的故事":据他后来坦白,该小说就是为取悦福柯而写的,只是毫无用处。"我想,他一定是觉得这本书描写的施虐受虐淫还不如他亲身经历的带劲吧。"④

他们是在 1977 年邂逅的。他们的友谊——用吉贝尔的话来说,发展得"非常古怪、非常缓慢"。那个时候,福柯很喜欢在他的巴黎公寓会见一帮才貌双全的同性恋小伙子,而吉贝尔也许是这个小圈子中最漂亮、而且肯定是最聪明的一位。他是一个现代的花花公子,但同时也是一位极善于从亲身体验中抽取超现实意象的艺术大师。⑤

福柯很欣赏他的艺术。在一篇 1983 年发表的文章里,他把吉贝尔同小说家马尔科姆·劳瑞、画家勒内·马格利特(René Magritte)和摄影家端纳·米沙尔斯(Duane Michals)相提并论,而这些都是他推崇的人物。他们每个人都创作过一些使世界发生了微妙变形的作品,由此将体验转变为"一种艰难的交互作用;'自然的'东西变成'超乎自然的'东西,'美丽的'东西变成'超乎美丽'的东西,个人的作品似乎'像〔它们的〕创作者的灵魂一样被赋予了某种富有活力的

生命'"。⑥

同一年，福柯给吉贝尔写了一封信，这封信可以让人们领略他们友谊的那种梦幻般色彩，也说明了哲学家和小说家是怎样地同住在一个想像的世界里。福柯写道："我渴望着给你讲一讲我在观看一个小男孩时感觉到的快乐。每天的同一时刻，我都可以坐在桌旁看到他趴到俯临阿勒雷街的窗户上。他每天上午九点都要打开这扇窗户，穿一件小小的蓝色浴衣，或颜色相近的内衣，头靠在胳膊上，脸埋在臂弯里……搜求着极其强烈、能让人筋疲力尽的梦境，他陷入极度的沮丧之中(如此柔态，更其可人)……之后，他轻快地站起来，坐到一张桌子旁——他得在那里读书？写作？打字？我不知道。我只能看到裸露的臂弯和肩膀，并暗自忖度他在自己交叠的胳膊里看到了什么样的梦境，想到了哪些言语或画意。但我也想到，只有我一人，在外界从头至尾窥见了产生这些东西的过程。今天上午那窗户一直关着，于是给你写了此信，聊以自娱。"⑦

在 1984 年 6 月，这种梦幻般的色情画大概是留在埃尔维·吉贝尔脑子里的最后的东西了。福柯的生命显然在随着这个月份的时光一起流逝。这位哲学家毕生都在努力从积极和消极两方面，探测他的"体验"的根源，摸索生与死之间的那条捉摸不定的界线。现在看来他真的就要一劳永逸地跨过这条界线了。而这位艺术家，尽管他在自己的小说里曾细腻地刻画过一种病态心理，却发现自己在经受这种医院探视的考验方面没有一点经验。

吉贝尔后来告诉人们，为了抑制悲痛，他偷偷决定记日记。"现在只能靠我来记述了"——他越来越确信这一点。于是，他开始将这位正在他面前死的人的思想、情绪、姿势、面貌有条不紊地记录下来，"不放过每一个细节，包括他的一举一动，他吐出的每一个单词。而他的谈话，格调清峻高雅，紧紧围绕着当时的情势，听来直让人害怕。"⑧

吉贝尔后来承认，他对自己的行为感到厌恶。他觉得他的日记可能会把福柯吓坏，并且可能会因此使他后来的书和公开谈话总和他们的友谊纠缠在一起。

艺术家深知，福柯这人城府极深，常常有话不说，保持着用心深远的沉默。他为福柯拍过一张照片——那是他最杰出的摄影作品之一，很能说明哲学家那

种热中于同别人保持距离的性格。照片中,福柯身穿和服,似笑非笑地站在门口,背景是一片雪白。在他的两侧,有一扇打开的门和几块发亮的黑檀木嵌板,它们从不同的角度,反复地、扭曲地映照出福柯的形象——一个默默无言地从远处打着招呼的人。⑨

在逝世前的几个月里,福柯匆匆毁掉了几百页笔记、书信和手稿,包括一篇未曾发表的关于画家马奈(Manet)的论文。在遗嘱里,他还禁止人们在他死后发表任何他可能漏掉的东西。他不仅想死,而且想享受他在几个月之前所说的那种"死亡抹销",就像吉贝尔后来所说的那样,只给后人留下"一堆白骨和埋在其中的一块黑色钻石——一块闪闪发光而又不可穿透的钻石,它牢靠地保守着其中的秘密"。⑩

可是,如果吉贝尔自己的叙述像它看上去的那样真实可信,那么福柯的态度就在他生命快结束的时候发生了变化——即变得随和了,并事实上透露了(严格地说是向吉贝尔)他的某些秘密。何以至此?他为什么要披露自己掩藏了一辈子的"形成体验"的真情?

福柯自己在几个月以前讲授法兰西学院的最后几堂课时,实际上也碰巧谈起过这个问题。为什么要说出"真实"?我们怎么会感到**不得不**说出"真实",尤其是关于我们自己的"真实"?

他当时讨论的题目是 *parrhesia*,即苏格拉底及后来的犬儒学派和斯多噶学派所采用的"说出真实"的艺术。但暗暗地,福柯又在审视(并暗暗地试图改变)根深蒂固的思想习惯。对"真实"的探讨是一种游戏,是不断变化的规则的偶然产物,体现为不同的社会信仰和实践——这长期以来就是他的主要论点之一。但是,他透过这些讲演的语调和内容表达的暗示,即努力说出"真实"(尤其在死亡将临之际)可能是值得一做的游戏——这却是他的一种新想法、一种和他的一贯风格迥异的东西。⑪

多年来,福柯一直在理论上和实践上,为抗拒"说出真实"这一命令而进行着一种"游击战"。他坚持认为,模范的人,"并非那种努力去发现他自己、他的秘密、他的隐蔽的'真实'的人,而是那种力图发明他自己的人",不受传统道德羁绊约束的人。在福柯心目中,这些道德羁绊中最令人恼怒的东西,大概莫过于坦白的义务。可以说这是基督教遗赠给现代社会最有害的遗产之一。由于害怕受到约束,哲学家大半辈子都在同这种"牧师式权力"进行抗争。他认为这

种权力透过"了解人们的内心世界——探查他们的灵魂——〔和〕令他们暴露自己心灵最深处的秘密",很有可能把"个人同他自己"束缚在一起,从而窒息他的创造力。福柯在"性史"第一卷中悲叹:"人们做着公开的和私下的忏悔",人们承认着"罪行"、"罪恶"、"自己的思想和欲望"、关于童年的记忆、"过去的经历及过去的梦想",沉浸在一种越来越汹涌的、可恶的语言洪流里,这语言冲激着我们、发现着我们、表露着我们的心迹、敦促着我们"说出最难于启齿的事情"、迫使我们"向自己的父母、师长、医生和所有自己所爱的人"进行坦白。而且这还不是全部,除此之外人们还会悄悄地,"在欢乐和痛苦中向自己作各种不可能向别人作的坦白,同时人们还会写书来谈论它"。⑫

然而,在哲学家躺在他的临终之榻上向埃尔维·吉贝尔(一个显然对那些"人们还会写书来谈论"的事情感兴趣的人)吐露心曲的时候,正像他在法兰西学院作最后几次讲演时那样,福柯实际上是在将一切都说完了和做完了之后,却又在承认着自己的无能——就是说,他无法逃避"说出真实"这一责任,尤其是他感到不能不透露有关他是谁、他变成了什么的真情。

从一个层面上看,现在说出这方面的真实也的确比以往任何时候都容易一些了,因为"他是**什么**"这个问题这时已变得比以往任何时候都更清楚。他现在确认,他毕竟**不是**巴什拉尔那样的科学史学家,**不是**萨特那样的知识分子,不是**马克思**那样的革命家,也**不是**皮埃尔·里维埃那样的声名狼藉之徒;他是什么,其实这根本不成为问题,是人们早已熟知、可以一目了然的:因为他现在觉得,他就是一个**哲学家**、一个热爱智慧的人、一个真理的寻求者。

"要是我知道真理的话,我就不是这样了,"他在 1982 年的一次极富启示性的谈话中说道。"也许我就会获救了。或者说我就会死去了"——他哈哈大笑,"不过无论如何,我觉得这对我来说是一回事。"⑬

福柯在他最后的系列讲演里,深入探讨了古代一些哲学家——他们可能是他自己哲学生活的特殊风格的祖先。他考察了两类完全不同的先驱、两种可能的模式,它们显示了两条背道而驰的探索"真实"的道路:其中一条是苏格拉底走的路,另一条则是犬儒学派的第欧根尼(Diogenes)走的路。⑭

福柯不厌其详地介绍了苏格拉底的生平,叙述中常带有自比的余味。他回

顾了这位哲学家的“守护神之谜”——那长得和他一模一样的幽灵般的东西，曾使这位理性的最早倡导者陷入了一种不自觉的“真实”考验之中。他讲到了苏格拉底在德尔斐神庙接受的神谕，这使他开始了自己终生的哲学探求，力图证说是否还存在比他更聪明的人。他还描述了苏格拉底怎样通过刻意向别人提出诘难并让自己的灵魂接受检验，精心发明了一种新的艺术即不服管的艺术，在立志不受他人指导地进行自己的思考方面，显示了坚定不移、令人钦佩的勇气。苏格拉底终生致力于“批判”（按福柯的理解），因而体现了 logos（理性）和 bios（生命）、观念和存在之间的一种适当的、令人满意的平衡。[15]

据福柯的看法，这一哲学人生的关键意义，显示在苏格拉底决定慷慨赴死的时候。他仔细思索了这位殉道者在服毒后说的最后一句话：“克里同，我们应该给阿斯克勒庇俄斯献上一只公鸡。”循着他的老朋友乔治·杜梅泽尔的见解，福柯告诉人们：克里同先前曾劝苏格拉底不要服毒自杀，应当逃离雅典，理由是如果哲学家没有尽可能地避免死亡，公众舆论会为之感到愤慨。但苏格拉底根本不同意克里同的看法，说在所有这一类有关生与死的问题上，哲学家都不应该为公众舆论所左右，而只能听从他在自己的真理探索中为自己铸就的信念。而且，在任何同谬误的舆论和虚妄的权威进行不懈斗争的生活中，哲学家都只有在自己死期将至的时候，才会感到摆脱了它们的控制，才会达到同他自己的一种相安无事的宁和状态。所以苏格拉底最后这句话的意思，在福柯看来就是：哲学家同虚妄作了一辈子斗争，实是艰辛备尝，苦不堪言；而在欣然赴死的时候，他才感到自己终于摆脱了这些艰难困苦，真正得以自在了，所以他敦促克里同给阿斯克勒庇俄斯（希腊的痊愈和健康之神）奉上贡品，以表示谢意。[16]

苏格拉底是福柯心目中的（也是在他之前的尼采心目中的）一种典范，这一点似乎是十分清楚的。因为在把自己的存在当作哲学研究的不可穷尽的主题方面，苏格拉底永远是西方第一位大思想家。当然，苏格拉底的方法（他在制定道德生活的理性法规方面的努力，他对普遍公正原则的探求，他为从自己的心灵中清除“肉体的罪恶”所进行的不懈斗争），和福柯的方法还是有出入的。[17]而且，在他最后的几堂课里，他已不再谈论苏格拉底，也不再细谈塞涅卡和斯多噶派传统（只是附带地讨论了一下）。这次他集中讨论的，是一个人们陌生得多的人物和一个隐晦得多的精神传统，即第欧根尼和犬儒学派。

1984 年，从 2 月 29 日到 3 月 28 日，福柯在法兰西学院用了整整 5 堂课来

讨论这一论题。而这也是他一生中教授的最后几堂课。在讲这些课时，他语气铿锵，旁征博引，雄辩滔滔，论点大胆得常常令人吃惊。他不仅谈到了作为一个非基督教哲学家团体的犬儒学派，而且谈到了犬儒主义这个西方思想史上被忽视了的思潮，谈到了犬儒主义最伟大的人物第欧根尼，同时还含蓄地谈到，他自己实际上已经步第欧根尼及其追随者的后尘，成了一个现代犬儒派的典型人物。

首先，他对兴盛于约公元前 1 世纪末到公元 4 世纪这一时期的非基督教犬儒主义古典传统，作了一个界定。像所有的哲学流派一样，这个学派组织得很松散，其中心内容不是一些专题论文和经典文献，而是关于被犬儒派们奉为圭臬的一些典范人物[如赫拉克勒斯(Heracles)、奥德修斯、第欧根尼等等]的研究。这些英雄，无论是神话的还是真实的，都说明了一个“极其根本的观念”。按照这个观念，一个“人无非是他同真实的关系”，而这种真实也只有在一个人“自己的生活”中，才能“得以形成或被赋予形成”。[18]

真实的生活只能由每个人来体现，而绝不应以戒律、禁条或法律的形式来加以限定。所以，和古典柏拉图哲学及古典斯多噶哲学(当然也包括犹太教和基督教)不同，异教的犬儒哲学“没有确定的经典”，也“没有固定的、可以得到公认的信条”。不过，犬儒学派也并不是一群惟我论者。他们以三种不同的方式表达了自己对真实的看法，认真地进行着他们自己的独特的“真实游戏”。

——第一，他们诉诸“批判性说教”，写了许多向广大听众宣讲的演说词。这些演说词充斥着谩骂，也频频使用格言警句，意在煽动听众起来造反，“消灭由文化造成的种种依附状态”。(犬儒派的技巧显然同苏格拉底的对话相异趣，后者只是写给几个精英人物看的，旨在引导他们过一种沉思的生活，致力于分享有关各种永恒的普遍观念的理性知识。)[19]

——第二，犬儒派利用“毁谤性行为”作示范。他们以自己触犯法律、嘲弄习俗和无视禁忌这些个人行为引起社会争论。福柯评论道：犬儒派用这种方法，使自己成为“各种基本真实的标志”，常常凭本身的资格采取直接行动。[20]

——第三，犬儒派时常进行一种“挑衅性对话”(按福柯的说法)。在这种观点的交换过程中，作为苏格拉底提问法基础之一的爱和相互信任被摒弃了，取而代之的是这样一种东西“如同一场战斗、战役或战争，时而刀光剑影、杀气腾腾，时而偃旗息鼓、风平浪静”。这里，犬儒派英雄“己之所欲，强施于人”，硬把

他的对话者也拖入了一种公开的精神战斗，这种战斗可能会教会一个人怎样去同另一个人格斗，无论这“另一个人”是公共生活中的仇敌，还是潜伏于内心之中的守护神。犬儒学派把人生看作一种应以奥德修斯精神从事的冒险活动，认为每个人都能找到自己的自然故土，只是必须抵御各种低三下四的讨好卖乖，必须扬帆启航，然后画出一条航线，坚定不移地沿着航线前进，不要理会海妖的歌声，福柯评论说：“这种同权力的说真实的(parrhesiastic)斗争的主要结果，不是将这位对话者引向某种新的真实，或引向自我觉知的某种新水平，而是促使他将这种说真实的斗争**内在化**——即促使他同他自己战斗，以克服他自己的缺点。”[21]

根据福柯对西方思想中犬儒主义思潮源流的考察，这种令人痛苦而且十分独特的真实探讨产生的第一个伟大的历史性成果，便是早期基督教的禁欲主义者。那荒漠里的圣徒如同异教的犬儒派一样，弃绝了世俗社会的日常生活，割断了个人与家庭和朋友的正常联系。而他们这样做的目的，并不是要在 logos(理性)和 bios(生命)之间实现令人欢悦的平衡(如苏格拉底和斯多噶派所追求的那样)，而是要将人的身份、人的所思所想彻底改观，创造(如果必要，可以诉诸最极端、最具惩罚性的做法)另一种截然不同的存在——一种一目了然地体现在人的肉体和生活作风上的存在，由此将人的 bios 本身转变成“真实的直接、外露和野性的存在”。福柯接着指出，文艺复兴时期的某些艺术家，宗教改革时期的某些激进的新教教派，理性时代的“拉摩的侄儿”(Rameau's nephew)(狄德罗笔下开明愚行的象征形象)，我们时代初期的浮士德(歌德笔下恶魔天才的神话人物)，还有我们自己这个说不清的时代的萨德及其热衷于性爱的追随者，尼采及其哲学继承人，那些在陀思妥耶夫斯基的《群魔》(*The Possessed*)里得到了最生动描绘的革命虚无主义者，以及包括波德莱尔和贝克特在内的一系列极其躁动不安的现代诗人、画家和艺术家，都曾复兴过这种激进的、产生同样个人的真实的方法。[22]

这就是一个很能说明问题的系谱。但是除了那些沙漠中的苦行圣徒之外，犬儒主义的现代继承者们在福柯的这几堂课里均未得到详细讨论。这大概是因为他们许多人都已在福柯先前的讲演、文章和书里被讨论过了。他的最后几堂课所讲述的，主要是关于犬儒派代表人物第欧根尼的生平和传说。这位最富于传奇色彩的古代的犬儒派，实际上已成了福柯手中的一块莫名其妙的试金

石，整整一段漫长的思想史，以及福柯本人独特的真实研究法，都可以根据它来理解和检测。

西诺普(Sinope)的第欧根尼(公元前413—327年)，是柏拉图的同时代人。传说他住在一只桶里，大白天提着一盏点亮的灯走路，说是为了“寻找一个人”。当有人问他那是怎样的一个人时，第欧根尼答道：“一个发了疯的苏格拉底。”他从不去探讨有关不死的灵魂和超验的明确观念，也不把智慧看作对某种“彼岸世界”的理性沉思，而只是努力地借由过一种“别样的生活”，来体现自己的独特真实。㉓

像苏格拉底一样，第欧根尼也在德尔斐神庙得到了一个神谕，这神谕就是：“改变通货的价值。”他认为这是神在召唤人们改变传统智慧，于是便开始践踏各种习俗和社会法规，并“硬说他的生活方式，和宁可抛弃一切也要争取自由的海格力斯别无二致”。他还以“犬”自称，以突出“价值的重铸”，也正是这种“价值的重铸”，促使他毫无羞耻地满足过自己的动物性需求，他从不惧怕讲出真实，无论这种真实有多么吓人。故而他也有足够的勇气去冒犯当时最强大的统治者，曾在一次传奇式的遭遇中当面羞辱过亚历山大大帝。福柯评论道，这位犬儒派大师透过这一行为，体现了做“le roi anti-roi”(即“反君主的君主”，反抗统治的统治者)这样一种政治悖论。㉔

第欧根尼还毫不畏惧地探索了理性的界限，也不管他的这种探索看起来有多么的疯狂。最有名的是，他曾宽囿过吃人肉行为，也曾宽囿过乱伦——据说，对于俄狄浦斯因发现自己犯了杀父娶母之罪而痛不欲生的表现，第欧根尼曾不以为然地说，他尽可以大摇大摆地这样，因为“这种事情天天都在我的鸡窝里发生！”但在福柯看来，犬儒派生活方式最首要的标志，或许还是第欧根尼在闹市上进行手淫的举动——无礼地“当众为所欲为，不管是谷神德墨特尔(Demeter)的事情，还是爱神阿芙洛狄特(Aphrodite)的事情，一概照做不误”。㉕

换句话说，第欧根尼把哲学看作一种极限体验场所，总是把思想推向它的断裂点——正像米歇尔·福柯一样。他用嘲笑、冲击和挑衅，对真实进行检验——这也正是福柯的风格。尤其是，他过着一种享有肉体自由的生活，以此向受到他批判和鄙夷的社会提出了一个根本性的难题。用福柯的话来说：“哲学的生命乃是做人的动物性，它作为一个难题而得到复苏，作为一种演练而得到实施。而在其他人看来，它不过是一种恶意诽谤。”㉖

但从另一方面来说，这位犬儒派典型人物至少也向福柯本人提出了一个关键性的难题，给了他一个最后的"真实考验"。因为第欧根尼同苏格拉底一样，也很重视"认识你自己"这一训令。而且，他还同苏格拉底一样认为，这种认识使哲学家负有讲出自己的真实的义务。正如埃皮克提图(Epictetus)* 所说的，这位犬儒派不会"希望把自己的任何东西藏在心里，秘不示人(否则他就完了，他就破坏了他心目中标准的犬儒派形象——一种过室外生活的人，自由自在的人……)"。[27]

"我们为什么只能透过关怀真实来关怀我们自己？"福柯在逝世前不久的一次会谈中问道。他用他过去的观点，对这个问题作出了决定性的回答，语气相当尖刻："我认为我们触及到了一个非常根本的问题，这个问题我觉得也是西方世界的问题。是什么使整个西方文化开始围绕这个形式多样的'真实义务'打转？**实际上**"(这正是问题的核心所在)"**直到今天，还没有任何迹象表明我们可以在这一点之外制定一套战略**"，他就是说，一套超越"真实关怀"的战略。[28]

简言之，不管我们喜欢不喜欢，反正"真实义务"是我们无可避免的命运(也是福柯无法逃避的命运)。我们西方人怎么也不能不回答"我们到底是谁"这一问题。我们的生活方式可能很反传统，我们也可能激烈地反对社会确认的和他人遵守的道德准则——但无论如何，我们不能(也不应该)不去披露我们的自我，我们的隐秘，我们最独特、最个人的"真实"。

我们不禁想起福柯最喜欢引用的一段贝克特的话："我说不下去了，你必须说下去，我要说下去，你必须说话，只要还有话可说，直到他们找到我，直到他们说我，奇怪的痛苦，奇怪的罪恶"——奇怪而无法逃避的对真实的坦白！[29]

由此看来，福柯在濒临死亡的时候，"在那扇开向我的房间的小门前面"，决定仿效第欧根尼和那些现在在他看来都追随过第氏的人(从圣安东尼到萨德，从波德莱尔到贝克特)，是顺理成章的。力图"以非常规方式思考"的他，当然会更直截了当地说出真实。在挑开昔日的创伤、挖掘陈旧的记忆、回想驱使他成为现在的他(一位哲学家！)的种种强烈冲动的时候，他还要请一位朋友(非吉贝尔莫属吗？)来当面见证他的那种"奇怪的痛苦、奇怪的罪恶"，这些痛苦和罪恶在此之前一直默默地纠缠着他的内心体验，在"这种词语的尘埃"(那是他写的

---

* 埃皮克提图，50—130，斯多噶派哲学家、牧师。——译者注

书)中悄然翻飞,在向阿斯克勒庇俄斯献上自己的贡品之后,他终于要谈谈那种贝克特称之为“无言之物”的东西了——这东西,用贝克特的话来说,存在于“一个空寂的地方,一个坚硬密闭干燥寒冷黑暗的地方,那里死水一潭,鸦雀无声,我在倾听它,我在寻觅它,如同一群降生在笼子里的动物生的一群笼中的动物生的一群笼中的动物生的一群笼中的动物生的一头动物……”[30]

当然,事实上他是57年前在普瓦提埃出生的。但彼地彼时,俱往久矣!而且很显然,直到1984年6月之前,他一直很少谈及这一点。随着死亡的临近,也许是吉贝尔的殷勤和关于永恒友谊的表白给他吃了定心丸,福柯越来越深地沉浸到了过去之中。在螺旋式地向逝去的时光回溯的时候,他开始回想各种痛苦的真实,吐露个人的秘密,从他的童年这块沉没的大陆打捞着种种记忆的画面,而这些画面,有些他还从未告诉过别人,甚至都未告诉过达尼埃尔·德费尔。[31]

福柯在这些谈话中可能说过的事情,后来发表在两个作品里,其一,是吉贝尔的长篇小说《献给没有拯救我的生命的朋友》,该书写的主要是艾滋病,出版于1990年,当时吉贝尔自己也因罹患此疾而面临死亡。其二,是他写于福柯入土的第二天的一个短篇小说,题为“一个男人的秘密”(Les secrets d'un homme),但直到1988年才初次发表。[32]

两相比较起来,“一个男人的秘密”启发性要大得多,而且更可怕、更古怪——这并非巧合。相反,那个长篇,用吉贝尔的话来说,对福柯的描述却是“不完全的和部分的”,表现的主要是他对艾滋病的态度以及他怎样面对这样的死亡——不过写得非常动人,而且事实常常精确可考。[33]

在这两个作品里,作者都未使用福柯的本名。在长篇小说里,福柯被唤作“穆齐尔”(Muzil),好像是要人们联想起奥地利小说家罗伯特·穆齐尔(Robert Musil)及其自传式主人公乌尔里希(Ulrich)——那是一个探寻着自己的守护神的“没有特性的人”,尼采的“超人”的一个自我抹销的先驱。

而短篇小说中以福柯为原型的人物,则是一位无名无性但臭名昭著的哲学家——这也许更贴切一些。

这个短篇小说的第一段话,即典型地体现了吉贝尔在最令人恐怖时的艺术

风格。它描写了这样一个场景:一位神经外科医生高高兴兴地切开了一位天才的头盖骨,心下对于自己在“攻击这样一座堡垒”,颇有些恶狠狠的自豪。当他侵入这位现代精神病学和医学著名批评家的内在圣所的时候,他毛骨悚然了。他惊讶地发现自己眼前的器官竟是那样的美,它“闪闪发光”,尽管有三处坏疽,却依然充满活力。他的目的,就是要清除这些坏疽,以阻延谵妄和死亡。(福柯事实上患的是血毒症,该病症在大脑上造成了一些坏疽;不过正像吉贝尔在长篇小说中所描述的那样,据他的医生们认为,这些坏疽是不能手术割除的。)[34]

这位无名思想家的那些通常是被掩盖着多重复杂性。“稍稍挖掘一下,人们就看到了大量的记忆库,里面贮存着各种秘密、童年的回忆和新的理论。关于童年的回忆比其他任何东西都埋得更深一些,以免被人加以白痴般的解释,或被一种用可疑的技艺制作的、闪耀着虚幻光辉的大幕所遮蔽。”但某些最初的场景仍因刻画过深而不易被抹去了。而“在他的脉管的至深处,也潜伏着两三个记忆画面,像是几幅可怕的西洋景”。[35]

这些西洋景,看来就是福柯在他的临终之榻上和吉贝尔一起看到的画面。沉没的童年大陆被展示出来了。这就是小说题目提到的“秘密”。哲学家最独特的真实得到了表白,他那“坚定不移的精神命运”终于在最初的场景中得到了揭示。这种命运像玛格丽特的绘画《比利牛斯山城堡》(*Le château des Pyrénées*)中的顽石一样黑暗而坚固,像大海的蔚蓝、轮廓清晰的石头周围的空气一样超自然——而且令人心魂不定,如同一座要塞,连同它下面的基岩,以往一直隐而不见,现在突然飘飘忽忽地显现在人们面前。一块坚硬密闭干燥寒冷黑暗的地方,不可思议地暴露在光天化日之下。[36]

吉贝尔写道,那些“可怕的西洋景”的第一个画面,“展示了童年时代的哲学家,被他的做外科医生的父亲领着,走进了普瓦提埃医院的一间手术室,来观看一次截肢手术,为的是锻炼这孩子的阳刚之气”。[37]

在第二个画面中,我们看到年少的哲学家走过一个院落。这个院子没有什么奇特之处,“但却是个臭名远扬的地方:正是在这里,在一个车库似的房间里

的一只草垫上，一位被报纸称作‘普瓦提埃的退隐者’的女人度过了几十年时光”。[38]

第三幅“可怕的西洋景”反映了战争年代的一件事。“在学校里，这位小哲学家一直是班上名列榜首的优等生。但突然，一帮傲慢的小巴黎佬闯入他的班级，其原因开始时也没人说明。这帮人的学习自然比他们任何人都强。被从第一名的宝座上拉了下来的小哲学家恨得咬牙切齿，以至于破口大骂，用最恶毒的语言诅咒入侵者。而那些来这个外省城市避难的犹太孩子，后来便真的消失了——被迅速而神秘地掳往集中营去了。”[39]

尼采曾以极大的兴趣，研究过民间流传着的有关第欧根尼等古希腊贤哲的奇闻轶事。他指出，在任何哲学中，真正无可辩驳的东西都是“个人的”东西；并认为“透过三件轶闻，就能了解一个人的基本面貌”。[40]吉贝尔向我们提供了三件这样的轶闻没有呢？这些“可怕的西洋景”能够说明福柯哲学中最个人的因而也是最“无可辩驳的”东西吗？归根到底，它们“真实”吗？

第一个故事，即他被父亲强迫着观看一次截肢手术那件事，福柯在他去世前至少还告诉过一个朋友。[41]这一点，当然并不意味着这个故事就是“真实的”——也就是说，它不一定是关于一件实际发生过的事情的精确陈述。根据弗洛伊德的教导，关于孩提时代最初经历的回忆，往往会伴随着推敲、奇特却又能说明问题的省略以及捏造，以至于那种召唤自过去的情景会“像它的创造者的灵魂一样，因一种冲动的活力”而哆嗦发颤。

这一画面，无疑具备了一种经常复发的梦的所有成分：虐待狂似的父亲，软弱无力的孩子，尖刀划入皮肉，肉体被切割得露出骨头，必须承认家长的统治权力，以及儿子所蒙受的无法形容的羞辱——这一切，都使他的男子汉气概受到了考验。

这一情景中的各个片段，如同一般失事船只的残骸碎片一样，后来不停地

浮现在福柯的生活和工作里，整整纠缠了他一辈子。比如，福柯年轻时曾做过那种游动的手术刀之梦，当学生时曾用剃须刀划开自己的胸脯。在《临床医学的诞生》中，哲学家还曾在虐待狂和现代医学的科学基础之间建立过一种奇怪的联系。而后来的《规训与惩罚》，又是以那样一种骇人听闻的西洋景开卷的。哲学家透过这段文字，强迫我们观看了弑君者达米安的四肢剁开并被六匹马扯断的情景。该书后来还讨论了人们在目击这一肢解酷刑时的情绪反应。透过再现这一狂暴的场景，他暗示人们，观刑的群众随时都有可能诉诸无节制的暴力，以反抗那位以这种酷刑来炫耀权力的统治者。[42]

吉贝尔的短篇小说描绘的第二幅画面含义极其隐晦。这件往事——即小哲学家在路经那个曾“隔离”过一名妇女的地方时感到了一种好奇心的震颤，福柯似乎从未告诉别人。因此，小哲学家是否真的感到过这种震颤，还是个问题。

不过与这个小花絮有关，有一件事情不仅绝对真实，而且也很能说明福柯对于监禁疯子、病人和罪犯的问题的毕生兴趣。确实有过这么一位以“普瓦提埃的被隔离者”著称的女人。而且由于她的被发现曾是普瓦提埃现代史上爆出的最大的丑闻之一，所以福柯不大可能对此一无所知。

关于这位妇女的故事是在 1901 年初次曝光的。是年 5 月，普瓦提埃的警察根据一份匿名举报，找到了一个五十来岁的女人，她名叫梅兰妮·巴斯蒂安(Melanie Bastian)，出身于一个安分守己的上等布尔乔亚家庭(和福柯家很类似)。她被她的母亲和兄弟锁在一间窗户被木板封死的黑屋里，只有一点仅够维生的食物，睡在一张草垫上，满屋粪便臭气冲天，满身都是虱子和蛆虫，还有许多大老鼠在身上爬来爬去。据说，在四分之一世纪之前，这女人(当时约 25 岁)曾不婚而孕，但孩子一生下来就被她杀了。她的家人便宣称这姑娘疯了，先是送进医院关起来，后来又把她交给了一个宗教慈善团体，最后将她扔在了这间黑屋子里，直到 1901 年人们发现了这位可怜的女人。官员们在检查屋子的时候，发现墙上题有这样一段话：“不要在爱情或自由中，而应在永久的孤寂中，去创造美。你应该在土牢里生活和死去……”[43]

在普瓦提埃这样一座小城里(这座罗马时代的古城在 30 年代人口约 4.5 万人)，一座曾发生过一桩重大罪行的房子往往会在后来的许多年里成为众所

瞩目的地点。后来，这个女人的母亲和兄弟被带上了法庭，但还是被宣布无罪开释了。但是，尽管此案被迅速了结，这一事件在人们心头留下的阴影却并未随之消逝，正像那个女人本人虽然从未恢复健康，但也没有马上死去一样。该事件深深地触动了安德烈·纪德，促使他将当时报纸的报导和法庭的文件搜集了起来，汇编成一本小书。此书出版于 1930 年，书名便是《普瓦提埃的被隔离者》(*La Séquestrée de Poitiers*)。虽然没有直接证据能够表明福柯读过此书，但福柯后来编的有关皮埃尔·里维埃审判案的资料集（也是由报纸报导和法庭文件汇成的，案情也同样耸人听闻），同由纪德创始的那种资料汇编形式，毕竟是非常相似的。[44]

而且，众所周知，福柯显然一辈子都不曾摆脱过诸如此类的意象：隐蔽的黑暗场所、监牢和迷宫、残酷而异常形式的惩罚、法国监狱内部惨不忍睹的恶劣状况——人被锁链拴在床上，泡在粪水里生活。他还痛苦地坚信（这一点在《规训与惩罚》中得到了含蓄然而强有力的、明确无误的表达）：他自己的灵魂就是这样一种地方，是一个臭气冲天的牢笼，他自己的动物本能在那里遭受着隔离、污辱和扭曲，同时透过一种可怕的逆反运动，引出一种极其骇人听闻的犬儒主义——仿佛他也受到了这种无情的判决："不要在爱情或自由中，而应在永久的孤寂中，去创造美……"

至于吉贝尔的短篇小说描绘的第三幅西洋景（中学时代的福柯曾想把来自巴黎的劲敌们咒死），那似乎也包含有一些真实。成绩平平地读了一年世俗中学之后，福柯于 1940 年进入了天主教的圣斯塔尼斯拉斯中学，并开始在学习上超过别人，成绩常常在班上名列第一或第二。

根据吉贝尔的话，战争的阴影这些年一直笼罩在福柯的心头。从巴黎来的难民大批涌入该市，使这里的生活变得艰难起来，这一点连像福柯这样的中学生都感觉到了。哲学家至少还告诉过他的一个朋友，说他在大批新来者使他不再能在班上独占鳌头时，曾感到很窘迫。[45]

他曾在几次会谈中公开谈论过他的童年时代。其中有一次，他回忆了这个时期里他的"个人生活受到严重威胁"的情况。对于一名少年来说，学校本来是"一个可以免受外部威胁的环境"，但随着战争的到来，就再也没有什么避难所

了。他后来解释道："我之所以着迷于历史和个人体验与我们是其中一部分的那些事件之间的关系，原因也许就在这里。我觉得这就是我的理论兴趣的核心。"[46]

但吉贝尔描述的这第三个花絮有一个无法证实的重要方面。似乎很清楚，犹太人在第二次世界大战中的命运是令福柯魂牵梦绕的一个问题——他不止一次地谈到过这一点。那么他真的想过**咒死**他的这些难民劲敌吗？

这一细节的精确性虽然无法确认，但也很难无视福柯最后一次公开坦白和他的一个最令人烦恼的"理论兴趣"之间的密切关联。他的这个"理论兴趣"，就是希望了解和探明那种对权力和"法西斯主义"的渴求，无论这种渴求存在于何处。据福柯曾经作出的解释，他的"法西斯主义"一词，指的"不仅是历史上的法西斯主义，即希特勒和墨索里尼的法西斯主义"，而且是"我们所有人身上的，我们的头脑里和日常行为中的法西斯主义"，"我们的言论和行动、心灵和快感中的法西斯主义"，它深埋在"肉体"之中，极难拭去它的痕迹，也正是它，在"促使我们热爱权力，希求那种现在正统治和压榨着我们的东西"。[47]

但是，我们知道，福柯担忧的并不仅仅是那种对权力的热爱，那种他发现隐藏在他的言论、行动、心灵和快感里的危险的权力欲。死亡，也是堵在他最喜爱的梦境的入口处的一个不解之谜。而且，如果说他从前曾希望他的劲敌死去，那么，在他的生命行将结束的时候，他或许也曾希望过让**他自己**死去。他慷慨地决定和一个社区共命运——而那个社区，他知道是注定要倒霉的，就像 40 年前普瓦提埃的犹太人注定要倒霉一样。他决心以一种表示团结一致的、具有潜在自杀性的姿态来结束自己的生命，因此在 1983 年秋将自己"迅速而神秘地掳往"旧金山的公共浴室，以一种令人震惊然而带有奇异的抒情意味、奇异的逻辑性的耶稣殉难式行为，最后一次让自己的肉体处于危险状态。这也许很疯狂，也许很悲壮，但也绝对顺理成章——也许。

这就是和埃尔维·吉贝尔描绘的那些"可怕的西洋景"有关的部分事实，以及我们可以从哲学家的生活与工作中联想到的几个有关的细节。

凑到一起来看，吉贝尔描绘的这些画面形成了一种可怖的三位一体。它们展示了一次截肢、一个牢房、一个谋杀幻想一个肆虐的权力形象、一次性欲的越

轨行为、一种隐晦的毁灭性的负罪感：那是分别反映着残酷、监禁和死亡的三幅画面，它们交相辉映，产生着一种怪异的共鸣。

那么，吉贝尔是否真正揭示了"一个男人的秘密"呢？

1990年，当吉贝尔自己也同艾滋病展开了殊死搏斗的时候，巴黎爆发了一场有关这位艺术家的可靠性和动机的大辩论。辩论的诱因便是他那部有关艾滋病的影射小说——《献给没有拯救我的生命的朋友》的出版。有些评论家感到，这部小说中几乎明显是关于福柯的性格描写，不仅破坏了作者亡友的信誉，而且践踏了法国的一条至今还很有约束力的不成文法规，即不应公开谈论一个人的私生活。评论家们对于吉贝尔讲叙哲学家弥留时的胡话，以及(这一点更加可耻)描述他的施虐受虐淫性活动和他对旧金山同性恋浴室的喜爱，似乎特别气愤。

吉贝尔在一系列谈话里耐心地作了自我辩解。他没有试图否认那位被唤作穆齐尔的人物事实上就是福柯，只是强调他的小说着眼点很小，几乎完全集中于描述艾滋病的考验，把哲学家最后的痛苦看作他自己即将临头的命运的预演。他解释说，他的短篇小说也是一个发自内心的作品，是他在哲学家刚刚下葬后的悲哀心境下写成的。他还告诉人们，他不止一次地打消过写一部关于他和福柯友谊的回忆录的想法，决定还是由他的这两个虚构作品去自说自话。(本着同样的精神，他还拒绝就这本书接受采访。)[48]

在评论界一片沸沸扬扬的时候，吉贝尔在电视节目《争鸣》中露面了。他看上去无精打采，面色灰黄，往日那美丽而尖锐的目光如今已蒙了一层死亡的阴影。吉贝尔坦白地告诉人们，他在陪伴着病榻上奄奄一息的福柯并偷偷地写日记时，的确有过一种负罪感。他还承认他的行为很有可能会令哲学家"勃然大怒"。[49]

《争鸣》节目主持人贝尔纳·皮沃得理不饶人。他大声地念起了该小说中人们争论最多的一段话："'这天下午，我独自一人在病房里陪着穆齐尔'——穆齐尔，亦即福柯。'我久久地握着他的手，就像他常常在他的公寓里握过我的手一样。接着，我将嘴唇凑到他的手上亲吻了它，回家后，我曾带着几分羞愧，也带着几分轻松地把嘴唇洗一洗，仿佛它已经被感染似的。我非常高兴，如释重

负。'这样写可真是糟透了!"

"是的,是遭透了!"吉贝尔对皮沃的看法表示赞同。但"**这是事实**"——艺术家又补充道。

可是,吉贝尔为什么非要披露这一特殊的真实不可呢?——皮沃问道。艺术家用一段同福柯在法兰西学院那最后几堂课的语调十分契合的言论,回答了这个问题。他说:因为,"真实有一种功效。……真实,尽管它可能很残酷,我不知道。……我觉得这里有一种妙处"——即使在讲述最可耻的事实经过的时候。而且,"福柯是这样一个人,他既十分拘谨于私生活的观念,同时又在生活上放逸不羁,勇气非凡,绝不是那种同性恋行话中所说的'密室尤物'"——"密室尤物"(即偷偷摸摸地搞同性恋的人)一词,吉贝尔是用英文(closet queen)表达的。接着,他又说道:这位哲学家本人"就发表过关于施虐受虐淫的谈话",他公开地穿着他那套皮革服,从不掩盖他的性倾向。他以自己的方式生活,像古代雅典的第欧根尼一样的自由自在,一样傲世轻物。

众所周知,这一切的确是事实。

然而这一切本身,却无一能够解释人们的这种缠绵不去的疑虑,即:吉贝尔所描绘的那些"可怕的西洋景",究竟能否表达"有关实在之物的真实"?

结果,就像福柯曾经说过的那样,吉贝尔只给我们留下了"一通晦涩难解、莫名其妙的轻率描述,一个本身被密封起来的答案,一个可以说明问题的但又被译成密码的密码"。[50]

在掂量吉贝尔这些描述(它们看上去是在揭示福柯内心体验的秘密的)的意义的时候,我们禁不住时时回想起福柯自己关于小说家雷蒙·鲁塞尔的论述。福柯之所以着迷于鲁塞尔的工作,一个很重要的原因就是鲁氏含义模糊的临终姿态。鲁氏在临死前写过一篇阐释其文学方法的文章。该文章发表于他逝世之后,题为"我的一些书是怎样写成的"。"在临终的时候,"福柯写道,这位作者"在他的工作前面树起了一面镜子",这镜子拥有"一种奇异的魔力,可以将中心影像推向界线模糊的远方,把存放着秘密的地点远远地移开,同时却可以在影像说话的时候,把最远的东西拉近,就像因为眼睛近视一样。当影像临近它自身的时候,它的秘密状态也会随之加深。这是一种双重的秘密:它形式上

庄严的决定性,那种贯穿在整个工作中的防止在临终时刻暴露这一秘密的谨慎,会将它展示出来的行为转变成一个谜",并使读者对于"这种把秘密保持在一个突然被放弃了的保留地中的缄默形式"大惑不解。[51]

或许正是想到了鲁塞尔的这种临终姿态,福柯特意向吉贝尔吐露了心中的秘密——他已预料到他的坦白会被公开出去,也深知这位艺术家只会以"小说"的形式来暴露这一真实。[52]

或许也正是想到了鲁塞尔,福柯在临终前安排了一次最后的记者访谈,以此作为他和吉贝尔的私人谈话的公开结尾。在这次访谈中,他要最后一次重申他的全部作品都是一种自传。实际上,像鲁塞尔一样,他也想解释一下他的一些书是怎样写成的。

第一个问题是事先就仔细地准备好了的:"您的最后几本书给我们的第一个印象,就是文字清新而流畅,这和您以往惯用的文体大不相同。……在摆脱某种文体的时候,您不是变得比以往更像是一位哲学家了?"[53]

"啊,是这样!"福柯欢叫道,"我在《词与物》、《疯癫与文明》乃至《规训与惩罚》中所从事的哲学研究,基本上都是靠使用某种哲学的词汇、游戏和体验来进行的。对于此道,我还曾全身心地投入过。"但现在,这位垂死的智者吐出了心曲,"我正努力摆脱"这种闪烁其词的"哲学形式",以便"准确地把哲学当作一种有待于研究、筹划和条理化的体验领域来运用"。当然,要做到这一点,在一定程度上还需要研究一个以往被掩盖起来的方面——即研究主体、自我,或热切地希望了解有关他本人的真实的哲学家。

这里,我们听到了尼采的一种奇怪回声:"渐渐地,我明白了迄今为止的所有伟大的哲学都是些什么样的东西:它们原来都是它们作者的个人坦白,都是一种无意识的、未被注意到的传记。"[54]

我们还听到了福柯"性史"第一卷中的悲叹的回声:"在欢乐中也好,在痛苦中也好,人们会向自己作出不可能向别人作的坦白,并且会为此写出书来。"

"真实义务"似乎真是福柯无法躲避的命运——正像他在法兰西学院的最后几堂课中所暗示的那样。这位哲学家怎么也无法在他究竟是谁的问题上保持沉默。这就足以说明为什么福柯所有的书都包含了一种无意识的自传,一种含蓄的坦白。

这也就说明了,为什么尽管福柯已经坦白他在这些书里做了许多游戏,这

些书至少仍然能够表达一个严肃的无可辩驳的真实——这就是关于他自己的真实。这种他花了一辈子时间试图解释、抛弃和重铸的自我,他从未能够彻底摆脱。他总是在那里,就在我们眼前,潜伏在他的著作的字里行间,在其"词语的尘埃"中上下翻飞,是"一种无疑已得到表白以便能被抹销的短暂存在",释放出种种怪异的"权力和危险"——正如福柯所言,在有关"斗争、胜利、创伤、统治、奴役"的作品中留下可怕的痕迹。而且,即使写作本身"由于长期的运用"和通晓可能已经失去了"棱角",减轻了那种仍然潜藏在心中的"奇怪的痛苦",福柯的独特真实却还是那样,被锁在这种扭曲的否定性语言的阴暗内部,隔离在一个"坚硬密闭干燥寒冷黑暗的地方",只是在等待着被"筹划"、切开和检查。那是一个独特的、带有哲学意味的内心体验领域。[55]

据吉贝尔后来的描绘,哲学家临终前曾拿自己最心爱的梦幻和这位小说家逗乐。那是福柯特有的隐身之梦。他很清楚,其实他已经在自己最有名的一些书里完成了这一特技——靠的不是传说中的吕底亚国王吉杰斯(Gyges)戴的那种隐身魔戒,而是语言的炼金术。尽管差不多10年来他一直在力图"用非常规的方式思考",并竭力说出真实[即使只限于作关于说真实术(parrahesia)的演讲和指导人们怎样读他的某些著作],这种旧梦仍时时浮上他的心头。

如吉贝尔所述,哲学家有一天晚上说起一种他从想像中得到的快乐。他设想自己不是呆在一个人将由此走向死亡的医疗环境里,而是呆在一个他在那里只是好像要死的地方。"一切都美妙极了,"吉贝尔后来这样转述了他的朋友的遐想,"满眼都是华丽的名画,耳畔萦回着安魂的乐曲。"这地方看上去是一所医院,但每间屋子尽头挂的那幅画的背后都藏有一扇小门——一扇供人逃遁的便门。看时间差不多了,那位"病人"吃了点怡神的药物,悄悄溜到画后,轻轻推开小门:变!——"你就离去了,消隐了,在世人眼里死去了。可在墙的那一边,在后院里,你又现身了,没人瞧见,无挂无牵,无名无姓,赤手空拳,正待要创造一个新的身份。"[56]

朋友们说,福柯在他生命的最后几个礼拜显得从未有过地安详。[57]

埃尔维·吉贝尔说,哲学家在快要去世的时候纵声狂笑——他一辈子也没这么狂笑过。可以想像,这时他也许正盯着"那扇开向我这个房间的小门",深

知他很快就要溜到门的那一边,变成无言的尘埃,不再说话、不再倾听、不再寻觅、不再受羁——实实在在一个"虚空世界无言物",终于不再需要什么真实了。

注　释

① 迪迪埃·艾里邦的《福柯传》(Paris,1989)也描述了福柯最后几天的生活,参见该书第347—353页;英译,译者Betsy Wing,(Cambridge,Mass.,1991),第324—327页。

② 埃尔维·吉贝尔:《献给没有拯救我的生命的朋友》,(Paris,1990),第94、100、96页;英译,第85、89、86页。本章关于濒死的福柯以及他与吉贝尔的关系的一般叙述,取材自如下一些资料;首先是对福柯的几位道友的访谈,尤其是对埃德蒙·怀特和雷蒙·贝鲁(Raymond Bellour)的访谈,这两人都认识福柯和吉贝尔;其次,是埃尔维·吉贝尔本人的公开谈话和两篇小说(主要是《献给没有拯救我的生命的朋友》),最后但并非最不重要的,是贝鲁对福柯和吉贝尔之间的那个含糊的"契约"所作的分析,这分析十分深刻,也很有说服力[见他关于《献给没有拯救我的生命的朋友》一书的评论文章"玩命的人"(Trompe-la-mort),载《文学杂志》,1990年4月,第54—56页]。吉贝尔本人拒绝为本书接受我的采访。

③ 吉贝尔:《献给没有拯救我的生命的朋友》,第17页;英译,第9页。

④ 迪迪埃·艾里邦:"吉贝尔和他的相似者"(Hervé Guibert et son double),载《新观察家》,1991年3月22日,第75页〔该小说名叫《群狗》(*Les chiens*),或*The Dogs*〕。

⑤ 法国电视二台《争鸣》(*Apostrophes*)节目主持人皮沃(Bernard Pivot)对埃尔维·吉贝尔的访谈,1990年3月16日。达尼埃尔·沙博尼耶(Daniel Charbonnier)帮我翻译了这个谈话的有关部分,特此致谢。参见吉贝尔《致没有拯救我的生命的朋友》,第34页;英译,第26页。

⑥ "什么是启蒙?"(1983),载TFR,第41页(征引波德莱尔)。另参见"思想与情感"(L'pensée,l'émotion),载《端纳·米沙尔斯:1958—1982年的摄影作品》(*Duane Michals:photographies de* 1958 *à* 1982),(Paris,1982),第iii页,英译,第ix页;"我喜欢作品的形式,这些形式不会像作品那样发展,而只是展现它们自己,因为它们是从经验中提炼出来的,这经验包括玛格丽特、鲍勃·威尔逊、《在火山底下》、《玛丽亚·马里布兰之死》,当然也包括H.G."——H.G.,即埃尔维·吉贝尔。德费尔回

忆说，福柯老是这样笑着说吉贝尔："他从来没有经历过真实的事情，他经历的一切都是假的！"(德费尔 1990 年 3 月 25 日的谈话)

⑦ 福柯 1983 年 7 月 28 日致吉贝尔的信，见吉贝尔："吉贝尔的另一部日记"(L'autre journal d'Hervé Guibert)，载《另一部日记》(*L'Autre journal*)，1985 年 12 月，第 5 页。

⑧ 弗朗索瓦·荣凯(François Jonquet)："赊来的生命"(Vie à credit)，载《环球》(*Globe*)，1990 年 4 月，第 44 页。吉贝尔：《献给没有拯救我的生命的朋友》，第 97 页；英译，第 87 页。

⑨ 该照片见《米歇尔·福柯：一部关于真实的历史》(*Michel Foucault: une histoire de la verité*)，(Paris，1985)，第 112—113 页。

⑩ 吉贝尔：《献给没有拯救我的生命的朋友》，第 26—27、98 页；英译，第 18—19、88 页。"完结的制度面临未完结的要求"(Un système fini face à une demande infinie，谈话)，载《朝不保夕的社会安全》(*Sécurité social: l'enjeu*)，(Paris，1983)，第 63 页；英译见 PPC，第 177 页。

⑪ 关于福柯最后这个课程的英文描述，见托马斯·弗林(Thomas Flynn)："说真话者福柯：他在法兰西学院的最后课程(1984)"(Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the Collège de France，1984)，载 TFR，第 102—118 页。

⑫ "什么是启蒙?"(1983)，载 TFR，第 41—42 页。"臣民与权力"(The Subject and Power，1982)，载 BSH，第 214 页。V 比较，第 79 页；英译，第 59 页。

⑬ "一次谈话"(An Interview，1982)，载 PPC，第 14 页。

⑭ 1983 年秋在柏克利的讨论班上，福柯提出了许多他将于下一个冬天在法兰西学院讨论的问题，但并不带有这样强烈的自传色彩。见"话语与真实：说真话的问题"(Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia)，约瑟夫·皮尔森(Joseph Pearson)编——这是根据福柯在这个讨论班上的讲课录音整理的记录稿，未出版，也未经福柯审阅。下面，我将引述一些福柯在这个讨论班和法兰西学院的最后课程中有关犬儒主义的论述。

⑮ 1984 年 2 月 15 日的法兰西学院讲演[我要感谢迈克尔·贝伦特(Michael Behrent)，是他帮我翻译了这一课和其他几课]。上一个秋天在柏克利的时候，福柯曾以指出苏格拉底及其后来人代表着"西方'批判'传统的根源"，结束了他的讨论班。见"论述与真实"，第 114 页。

⑯ 1984年2月15日的法兰西学院讲演。

⑰ 柏拉图:《斐多》(*Phaedo*),67a。关于尼采与苏格拉底之间复杂而深刻的矛盾关系,见亚历山大·尼哈马斯(Alexander Nehamas):《尼采:文学的生活》(*Niezsche: Life as Literature*),(Cambridge,Mass.,1985),第24—34页。

⑱ "话语与真实",第77页。

⑲ 同上书,第78、79页。

⑳ 同上书,第77页。

㉑ 同上书,第86、88页。参见莫里斯·布朗肖论"海妖之歌"(Le chant des Sirènes),载《未来的书》(*Le livre à venir*),(Paris,1959),第9—37页。

㉒ 福柯1984年2月9日的法兰西学院讲演是以犬儒主义"传统"为论题的。下一堂课(1984年3月7日)一开始,福柯便在他那富有特色的系谱上又添上了几个名字[这时,福柯还提到了安德烈·格吕克斯曼的工作——他在他1981年出版的《犬儒主义与激情》(*Cynisme et passion*)一书中,声称他继承了一种很相似的思想遗产。]1984年3月28日,在他的最后一次法兰西学院讲演里,福柯对犬儒主义和基督教的关系作了一些展开的论述,指出早期基督教的苦行是犬儒学派的自我技术和某种柏拉图存有论的一种混合物,它取代了犬儒学派的这样一种热望,即通过某种自然的生活方式,构筑"另一个世界"(autre monde),这个世界超越了人为的社会规范,带着柏拉图式的同超自然世界对话的希望,完全超越了我们自己的世俗的世界(monde autre)。

㉓ 关于第欧根尼,见第欧根尼·利尔提乌斯(Diogenes Laertius):《贤哲列传》,R. D. Hicks英译,(Cambridge,Mass,1929),第Ⅵ卷,第23、41、54页。"彼岸世界"、过"别样的生活"这些话都是福柯自己的,见1984年3月14日的法兰西学院讲演。

㉔ 第欧根尼:《贤哲列传》,第Ⅵ卷,第71页。福柯在1984年3月18日的法兰西学院讲演中分析了德尔斐神谕的意义,在1984年3月21日的讲演中讨论了"反君主的君主"的政治意义。在和亚历山大大帝的那次传奇式的邂逅中,第欧根尼对亚历山大说:"别挡我的道,你遮住太阳了。"

㉕ 第欧根尼:《贤哲列传》,卷Ⅵ,第69页。福柯在1984年3月14日的法兰西学院讲演中讨论了犬儒学派关于乱伦和食人的看法。他在"性史"里两次提到第欧根尼在市场上进行手淫的"丑态",见UP,第64页;英译,第54页;以及SS,164;英译,第139页。

㉖ 引自福柯1984年3月14日的法兰西学院讲演。在这堂课程,福柯还指出:犬儒主义把对过"真实生活"的传统认识"推向了极端"。

㉗ 埃皮克提图(Epictetus):《讲演集》(*The Discourses Reported by Arrian*),W. A. Oldfather英译,(Cambridge,Mass.,1935),第Ⅲ卷,第xxii、16页。

㉘ "作为自由实践的自我关怀伦理学"(L'éthique de souci de soi comme pratique de liberté,谈话),载《贡考迪亚》(*Concordia*),第6期,1984,第110页;英译载TFR,第15页(黑体字是后来加的)。

㉙ 塞缪尔·贝克特:《无名者》(*The Unnameable*),载《三部小说》(*Three Novels*),(Samuel Bowles Beckett)英译,(New York,1965),第414页。福柯的法兰西学院就职演说一开头也引了这段话,见OD,第8页;英译,第215页。

㉚ 贝克特:《无名者》,第414、386页。UP,第14页;英译,第8页。

㉛ 达尼埃尔·德费尔1990年3月25日的谈话。关于福柯的童年经历对他一生影响的重要性,可比照他在死亡谷进行LSD顿悟时说的那句格言似的话:"我们又该回家了。"

㉜ 关于"一个男人的秘密"的写作,见吉贝尔1990年同荣凯的谈话"赊来的生命",参见注释前,第44页。

㉝ 吉贝尔:"艾滋病生活"(La vie sida),载《解放报》,1990年3月1日,第20页。迪迪埃·艾里邦曾对我说,就他所了解的情况而言,他认为这部小说是真实的,是关于福柯最后几个月实际发生的事情的如实叙述。这也是埃德蒙·怀特的印象,甚至达尼埃尔·德费尔〔他也无情地曝光了,在小说里的名字是斯蒂芬(Stephane)〕都承认,尽管有许多失实之处(大都未具体说明,其中一例可见第一章注48),该小说的"解释是不太坏的"。然而,那个短篇小说里关于死亡和葬礼的细节描写,正如艾里邦所郑重指出的,常常是纯粹的虚构,这自然也就使本章下面将要讨论的那些"秘密"显得不大真实了。

㉞ 吉贝尔:"一个男人的秘密",见《纯洁的锦葵》(*Mauve le Vierge*),(Paris,1988),第103—104页。英译:A Man's Secrets,译者Arthur Goldhammer,载《大街》(*Grand Street*),第39期,1991,第67—68页。参见吉贝尔:《致没有拯救我的生命的朋友》,第100页;英译,第90页。

㉟ 吉贝尔:"一个男人的秘密",第105页;英译,第68页。

㊱ 尼采:《超善恶》(*Beyond good and Evil*),Walter Kaufmann英译,(New York,

1966),第 162 页(§231)。据福柯的美国朋友西蒙·瓦德(Simeom Wade)在 1989 年 10 月 3 日的谈话中称,玛格丽特(Magritte)的《比利牛斯城堡》是这位画家最受福柯喜欢的画作之一。1975 年他在纽约哈里·托茨纳(Harry Torczyner,他曾是玛格丽特的顾问和朋友)的私人藏画室里看到了这幅画,欣喜若狂。参见瓦德:《福柯在加利福尼亚》,(未发表的手稿,1990 年),第 51 页。

㊲ 吉贝尔:"一个男人的秘密",第 105—106 页,英译,第 68 页。

㊳ 同上书,第 106 页;英译,第 68 页。

㊴ 同上书,第 106 页;英译,第 68—69 页。

㊵ 尼采:《希腊悲剧时代的哲学》(*Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*),Marianne Cowan 英译,(South Bend,Ind.,1962),第 25 页。

㊶ 保罗·拉比诺忆述了福柯谈这次截肢手术的情景,见他 1989 年 9 月 26 日的谈话。

㊷ SP,第 9—11、64、66—67、75 页;英译,第 3—5、61、63、73 页。另见 NC,第 175 页;英译,第 171 页(这里,福柯将比夏和萨德联系了起来,尽管未点萨德的名字)。

㊸ 这些详情均取自安德烈·纪德编:《普瓦提埃的被隔离者》,(Paris,1930),主要参见第 10—15、31 页。

㊹ 《普瓦提埃的被隔离者》是纪德为伽利玛出版社的"不要评判"丛书之一种,该丛书的宗旨,显然是要为滥用法典的行为作见证。《普瓦提埃的被隔离者》的第一版只发行了 1500 册,藏书家们认为这是纪德作品中最稀有的、也是读者最少的书之一。

㊺ 艾里邦:《福柯传》,第 22—23 页;英译,第 6 页。

㊻ "一次谈话"(1982),载 PPC,第 7 页。纳粹死亡营对福柯的经验可能产生的影响,与这种死亡营确实对罗伯—格里耶的经验产生过的影响,有何异同?很值得比较一下:参见第 5 章。

㊼ 福柯为德勒兹和加塔利《反俄狄浦斯》一书写的序言,第 xiii 页。

㊽ 吉贝尔关于他的书的最重要的谈话,都发表在《解放报》和《环球》杂志里,我已在前面引述过。吉贝尔 1991 年 12 月 27 日在巴黎去世。

㊾ 这里和下面的引文均出自皮沃和吉贝尔 1990 年 3 月 16 日在《争鸣》节目里的谈话。

㊿ RR,第 12 页;英译,第 5 页。

㉛ RR,第8—9页;英译,第2—3页。

㉜ 这是雷蒙·贝鲁的推测:见"玩命的人"(Trompe-la-mort),载《文学杂志》,1990年4月,第56页。

㉝ "道德的回归"(*La retour de la morale*),载《新闻周报》,1984年6月28日—7月5日,第36页;英译载PPC,第243页。我和德费尔、巴巴代特(Gilles Barbadette)一起讨论过这次谈话当时的情形。巴巴代特是福柯的一位青年朋友,就是他和德勒兹过去的一位学生斯卡拉(André Scala)在福柯的床前对他作了这次访谈。当时哲学家非常虚弱,以致再不能像通常那样对谈话记录作加工整理了,便将此工作托付给了德费尔。德费尔试图按福柯的指示在他死前将该谈话付梓,但终未成功。至少巴巴代特感到这肯定是福柯的"最后遗言",并认为他当时很可能想到了鲁塞尔。

㉞ 尼采:《超善恶》,参见注释前文,第13页(§6)。

㉟ OD,第10页;英译,第216页。这些话源自福柯的法兰西学院就职演说,它们很像是一种拐弯抹角的忏悔。

㊱ 吉贝尔:《献给没有拯救我的生命的朋友》,第24—25页;英译,第16—17页。

㊲ 例如,福柯的一位最亲密的道友(他不愿披露姓名)1990年3月3日和我谈话时断言:"他实现了安宁,绝对的安宁。"参见保罗·韦纳的描述,见艾里邦:《福柯传》,第349页;英译,第326页。

后记

在我写作本书的时候，常常有朋友和熟人问我：你为什么要做福柯这个课题，你怎样看待他的生活？在序言里，我已就写本书的原因作了一些阐述，而且从我关于他的生平的叙述来看，我无疑已经表达了我对福柯的某种感情。不过，既然任何历史叙述（无论怎样力求客观）都会在一定程度上反映作者的个人兴趣和道德信念，所以在我的叙述已经完成的时候，较为详细地谈谈影响过本书写作的一些偶然事件、复杂情感和清醒评判，以及我自己关于福柯的生活和工作的一些看法，大概还是有所助益的。

我的研究是从一则传闻开始的，而这则传闻，现在我相信基本上是杜撰的谣言。

1987 年春天的一个晚上，我的一位在波士顿（我住在那里）一所大学教书的老朋友告诉了我一个惊人的闲话：1983 年，米歇尔·福柯在明知自己已罹患艾滋病、命在旦夕的情况下，故意跑到美国旧金山的同性恋浴室，企图将此病传给他人。

当时，我并不很欣赏所谓“后结构主义”或“后现代主义”思想方式。实际上，我仍觉得 80 年代在美国负有盛名的许多法国人[如布希亚(Jean Baudrillard)之类]无足轻重。但对福柯这个人，我却不敢小觑。我十分看重他的工作，尽管我当时还未曾深入地了解他。在 1987 年春，我已能自由运用福柯的隐语，加入关于权力与知识之间关系的闲谈了。《疯癫与文明》在 60 年代就曾给我留下深刻的印象；而《规训与惩罚》，对于我在自己的前一本关于卢梭和法国在大革命的书里探讨某些问题，也产生了启发思考的作用。但当时我对福柯工作的知识和兴趣也就仅此而已。

在朋友告诉我有关福柯与艾滋病的传闻的当晚，我并没怎么往心里去。但次日起床时，我却再也无法从心中驱走朋友说的这件事了。万一确有其事呢？

我思忖着走向书架，取下了一些福柯写的和有关福柯的书。我碰巧有不少这方面的书，当然其中大部分我还未曾读过。但我很快就发现，这些书并没有告诉我福柯是怎样一个人。在他的作品的几乎每一本英文译本的护封上，都印着他的同一份简历(米歇尔·福柯于 1926 年生于法国普瓦提埃。……他常常为法国报刊写文章。……)。在休伯特·德雷福斯和保罗·拉比诺的标准研究著作——《米歇尔·福柯：超越结构主义与解释学》(*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*)一书的导言里，甚至也一字不变地印着这种干巴巴的简历。

我很想进一步了解一下情况，于是便给我的那位朋友打了个电话，问他那个关于福柯的可怕故事，他是从哪儿听来的。他告诉了我一位有名的法国文学教授的名字，这位教授也在波士顿教书。我又给这位教授打了个电话，向他提出了同样的问题：这个故事，您是打哪儿听来的？打了三次电话后，我便放弃了这一天的寻源活动。该流言原来是从巴黎传出来的。而这时我的脑海里又翻腾起许多有关福柯的稀奇古怪的故事，其中大多数都涉及他对施虐—受虐淫性活动的爱好。

由此开始，我不当“新闻记者”了，而只是安安静静地坐下来读福柯的书。我产生了写点什么的念头。关于福柯的那些传闻，很可能和他的主要著作有某种关系——但这是一种什么关系呢？

我决定按年代顺序读他的书——从《疯癫与文明》开始。我很快发现，那些传闻在引导我注意福柯文体和历史论证的一些以往不曾注意的方面。例如，萨德侯爵曾在《疯癫与文明》中扮演过一个小小的但具有关键意义的角色，这个角色我过去就从未注意过。福柯的文字现在在我看来充满着某种奇怪气氛，这气氛既可怕，又含糊莫测。我不知道怎样理解这种气氛，也不明白福柯的语言是怎么产生这种效果的。也许我在曲解他，尽管我并不相信这一点。为了有足够的把握，我开始做笔记——学着那种由文学批评家让·斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)发展到极致的方法，用我自己的粗略方式，把那些经常复现的意象和动机编了一种非正式的索引。

不知不觉地，福柯已经令我着迷了。在他文体的引诱下，我开始钻研了一些我以往总想避开的题目，开始用一些我不熟悉、因而令我兴趣盎然的方法，思考死亡的意义、人类作出残酷行为方面的能力、痛苦的温顺特点和某种蓄意不

负责任精神的体现可能具有的蕴涵。

读完福柯的所有著作之后,我确信至少可以写一篇文章了。但是否有必要写一本书,我还是不能肯定。

于是我请教了几位研究福柯的专家,并常常找和福柯有私交的人咨询。其中不少人曾提醒我注意:福柯本人就攻击过"作者"的神话。而大多数人都这样警告我:像我这样对这个人进行探秘,是违背他的哲学精神的。可是,他们当中几乎每一个人,都自动地告诉了我一些有关他的故事。

尽管有些战战兢兢,我仍斗胆前行。这时,我感到自己太孤陋寡闻了。我还不知道那最初的传闻究竟是否真实,虽然我已开始认为那不是真的。对于产生过福柯的法国文化大背景,我也所知甚少。而最重要的,还是我对于美国的同性恋社区实际上一无所知——更遑论那里的 S/M(施虐—受虐淫)亚文化了。

在后来的两年里,我埋头于阅读萨德侯爵、安托南·阿尔托、乔治·巴塔耶、莫里斯·布朗肖、塞缪尔·贝克特和勒内·夏尔的著作。我怀着对福柯本人的关怀,一本接一本地读着,同时做着笔记,力图把这些相互迥异的作家的作品中抓住福柯想像力的东西勾画出来。

与此同时,我还试图了解同性恋政治,了解交感 S/M(施虐—受虐淫)。由于我以前写过一本有关 60 年代美国学生激进主义的书,也曾积极参与过那个时代的激进"反文化",故而对于 60 年代兴起的同性恋解放运动还是相当熟的,尽管我并未投身其中。另一方面,交感 S/M 亚文化也测验过我的同情心。开始时,我感到很惊讶:我无法想像人还能在痛苦中——尤其是在受苦时——得到快乐(我是那种连补牙都害怕的人)。但读得多了,S/M 可能具有的吸引力也就好理解了。(我有一个优势:像 60 年代的许多人一样,我也试过 LSD,亲身体验过有意离解自己的意识时的快感。据我所知,意识的有意离解,也正是 S/M 吸引力的一部分。)

就在我的研究进展到一个关键阶段的时候,我读到了美国精神分析学家罗伯特·斯托勒的著作。他的性变态理论和关于交感 S/M 施虐—受虐淫的人种学研究,证实了 S/M 实践者自己所描述的情况的大部分内容。幸亏有斯托勒和像吉约夫·梅因斯、盖伊尔·鲁宾一类作家(他们的工作是我的另一个根据),我才树立起把交感 S/M 看作基本上是一种良性性活动的观点。这种性活动的各种技术再不会令我吃惊了。而且这时我已经确信,关于它的各种禁条和

偏见都是没有根据的。

我还发现，作为一种实践的 S/M，对于理解某些我在阅读福柯时产生的问题，有一定的启发意义。例如，快乐与痛苦之间那种看起来不言自明的差异(该差异对于从柏拉图到边沁以降的许多道德理论家都是很重要的)，以交感 S/M 的观点来看却绝非不言自明的东西。这种实践又暗示了一种远非不言自明的表达(也许还有想像上的控制)各种侵犯和残酷幻想的方式。此外，S/M 似乎还有力地提出了一系列更大的问题，这些问题对于福柯的全部工作都至关重要，而这种重要性，对于我们理解和评价他的“极限体验”观点，则显得尤其突出。我们的那些最显见的不可避免的冲动是打哪儿来的？它们是有意识的，还是无意识的——抑或二者捉摸不定地兼而有之？在 S/M 的残酷剧场里被如此生动地戏剧化了的侵犯精神、敌意和对死亡的迷恋，是否正像弗洛伊德所指出的那样，证实了各种原初的、基本不变的动物本能的存在？我们的那些最具色情色彩的残酷冲动，是否正像罗伯特·斯托勒所推测的那样，与痛苦而令人感到羞耻的童年经历有关——是这种经历具有潜在可变性的附带产物？抑或我们的那些最强烈的欲望，毋宁说体现和再现着一张由社会编织起来的爱好和习性网，而这张网，正如福柯常常暗示的那样，是可以消失的，只是它的消失必须以我们生活形式的全盘改观为前提？

我正在阅读的那些萨德、阿尔托和巴塔耶的作品，也涉及类似的一些问题。在阅读福柯以前，我从未认真研究过这些作品。此外，尼采也曾提出过一系列与此密切相关的问题，而这位哲学家的书我还是了解的，尽管现在我开始用一种别样的眼光来读它。

1989 年夏，当我的这个阶段的研究工作趋于结束的时候，我已经在用尊敬甚至敬畏的眼光看待福柯了。虽然我并不能完全确信我已经弄懂了他所说的一切(直到今天我也不敢说这个话)，但对于他是本世纪最独到也是最大胆的思想家之一这一点，我却已深信不疑。事实上我已下定决心，要写一本有关他的生活和著作的书。

我又回过头来读福柯。这时我实际上是在读福柯所写所说的一切——凡是我找得到的。他的谈话录、文章和书，像我已经了解到的有关他的轶闻一样，似乎都是一个巨大的谜所包含的一个个片段——而这个谜，我这时已经深信，仅仅只透过研究他的言论，或仅仅只透过研究他的轶闻，是根本无法解开的。

毋宁说，他的 oeuvre(作品)似乎是他的书和他的生活的共同体现。撇开他的生活，他的书就无法读懂——反之亦然，尤其是从哲学上。实际上，福柯自己关于某种非同寻常的“哲学生活”(他过的显然就是这种生活)的决定性想法，似乎也证实了某种传记式研究方法的必要性。在他的法兰西学院的最后几堂课上，他曾这样告诉听众：做一个哲学家，是一个既用某种方式过自己的生活，又体现某种思想作风的问题。他还在一次讲演中说过：“我觉得从哲学生活这个问题出发来写一部历史，是一件很有趣的事情；哲学生活这个问题……应被设想为一种选择，人们可以既透过一部传记的各种事件和决定，又透过对某种[思想]体系内部的同一个问题[的推敲]，以及哲学生活这个问题在这一体系中被赋予的位置，来探讨这种选择。”接着，在这次特别讲演中，福柯着重探讨了我们自己对于“哲学生活”观念的现代式的“忽略”，认为“现在由于仅用科学知识的形式就可以有效地阐明同真实的关系”，“哲学生活”的观念已经变得晦暗不明了。①

福柯这种独特的发难令我神往，使我产生了对一种新奇的“哲学生活”作一番描绘的愿望。我决定试着写一部把个人轶事和学说诠释结合在一起的作品，就像古代历史学家第欧根尼·利尔提乌斯(Diogenes Laertius)在他的《贤哲列传》(*Lives of Eminent Philosophers*)里所做的那样。只是我要用现代批判方法来确定事实，用我自己的解释来作出独立的评价。我的目标——借用吉尔·德勒兹的话来说，就是“发现一些可以被看作思想轶事的生命格言”。②

1989 年秋，我开始通过访谈来探寻福柯的真实轶事。我从美国的西海岸着手进行此项工作，并一直溯源至巴黎。福柯的工作中有一些极富于挑战性的方面，但它们通常都被人们忽略了；而阐释这些方面的一把重要的锁钥——现在我已深信，便是他对 S/M 的关注。而且我还认为，就从这一方面自由谈论福柯的工作而言，美国人比法国人可能要方便得多——事实已经证明，我的这一看法是正确的。

同时我已确信，那个促使我着手研究福柯的传闻纯属捏造。首先，该传闻从传话人的性爱特征来看就很可疑：因为所有向我介绍情况的人都是异性恋者。更何况我已搜集到大量证据，证明福柯从未被告之他得了艾滋病。倘若这是事实，那么认为他做过某种想毁掉别人的“艾滋病游击者”，就没有道理了。我觉得这种传闻是初生的艾滋病偏执狂和恐慌心态的一种扭曲的反映，连一些平常很明智的人都被这种情绪裹挟而去了。

1990年3月我去了趟巴黎，又听到了一些惊人的事情。我试图同福柯的长期伴侣达尼埃尔·德费尔取得联系。这可真不容易。我给他写的最初几封信有如石沉大海。到了巴黎后，我便往他的住所挂电话，起先也联系不上。后来，在一个礼拜天的下午五点钟，我终于通过电话找到了他。我开门见山地说明了自己的意图后，他同意当晚就和我见面。于是，我急忙赶到福柯的旧居，德费尔现在就住在那里。

我们谈了差不多三个小时。我的提问法也许触及了他的痛处。我想，这显然是因为我曾深入研究过福柯的原著，同时也因为我已预先了解过福柯在美国同性恋社区的经历。德费尔对这些经历自然了如指掌，而且他显然也认为，这些经历对于正确理解福柯的工作，尤其是他的最后几本书，不仅重要，而且实际上很关键。那天晚上，德费尔相当详细地谈论了福柯的"极限体验"观念，我当即感到德费尔对这一观念的关注是有道理的，而我写的这本书也反映了这一信念。

谈话进行了两个小时后，话题便转到了艾滋病上。德费尔解释说，艾滋病的威胁在决定福柯对希腊罗马思想的探讨方式方面，产生过关键性的作用。德费尔说："很有可能，他对自己即将来临的死亡是十分清楚的。他没有去将这种死亡演成一种戏剧，而是努力去和其他人建立一种[新型的]关系(实际上他每天都在这样做)……即使他并不确知他自己的状况"，艾滋病的威胁仍是他的一块缠绵不去的心病。德费尔接着说道，"他非常看重艾滋病；在最后一次去旧金山的时候，他是很明确地将此行看作一次'极限体验'的。"

我吃惊了。

我们的谈话又持续了一个小时。但那天晚上我离开福柯旧居的时候，我所能想到的，却仅仅只是德费尔这句似乎是随口说出的话：**他非常看重艾滋病；他把艾滋病看作一种极限体验。**这时，我不得不感到疑惑，那则促使我开始这项研究工作的传闻，是否比我所想像的情况要更接近事实一些呢？

从巴黎回来后，我立即着手写作。由于不能用任何其他方式研究德费尔的那句话，我开始努力理解它的意义，通过把它同福柯跟其他朋友说的一些有关艾滋病和死亡的言论联系在一起，使之处于某种背景之下。循着福柯自己通过考察其死亡方式来解读另一位作家的生活的指示，我决定做一个试验。一旦上路，我就惊奇地发现，这种(在我看来)似乎不大可能的认识一个作家生活的方

法，至少就福柯自己的情况而言，竟能够一步一步而且完全合乎逻辑地触及他的哲学的各种主要问题——而我想提出来让我的读者们来讨论的，也正是这些问题。

这也使我碰到了一个难题，即如何理解福柯把艾滋病当作一种“极限体验”来承受的可能性。德费尔和其他人所告诉我的一切都使我确信，福柯不会像那则传闻所描绘的那样，蓄意去把艾滋病传播给(实际上，也就是去谋杀)无辜的人们。很显然，他也许直到去世的时候也不能肯定自己已患有艾滋病。从我尽力了解到的 1983 年秋旧金山的实际情况来看，把艾滋病当作一种“极限体验”，在我看来就是在和一些志趣相投的伙伴们一起，投身一种可能具有自杀性的殉教行为。那些伙伴大都可能已经染病，福柯和他们实际上是在故意铤而走险，一起拿自己的性命来赌博——这就是我对当时所发生的事的理解。

人们对于我的证词还有好几种说法，但所有这些说法都没有什么道理。如一位和我谈话的人曾表示怀疑，说即使传柯在 1983 年秋真的去过旧金山，他很可能只是在从事一种“安全性爱”。但根据他自己关于自杀的毕生信念，以及他对“安全性爱”的那种公开的藐视态度，我觉得这是不大可能的。还有一些读者说，如果福柯回到这些浴室里来了，他很可能就已经坑害了一些无心的伙伴——这一说法，我仍不敢苟同。因为尽管当时人们对于艾滋病的性质还不太清楚，但任何一个在 1983 年秋还去那些浴室去的人，实际上肯定都知道这是在冒险。

但还是有必要记住这一点，即这些冒险仅仅只是冒险，而不是肯定会发生的事情。阿朗・贝吕贝(Allan Bérubé)就这样写道，在这几个月里，“甚至存在那些要冒极大危险的少数人”，也不是真想“得艾滋病”。拿自己的性命赌博，以及输掉这场赌博，同故意自杀毕竟不完全是一回事。③

我想起了福柯对于雷蒙・鲁塞尔 1933 年服药过量致死这件事的评述。难道鲁塞尔只是想“偷取这种死亡”吗？还是说，他“或许也想去重新发现生命——这种生命，他曾狂热地试图摆脱掉，但又长期梦想着通过他自己的作品，通过这些作品的精致、奇异而坚实的机制，来加以无限延长”？鲁塞尔可能是由于疯症发作而蓄意自杀。但也可能正好相反，他的死纯属偶然。他也许只是在努力通过“极限体验”的生命炼金术来摆脱他自己(se déprendre de soi—même)，想不到竟命归黄泉。正如福柯在评论鲁塞尔的所谓“自杀”时所说的那样，这

里，死者心中的实际想法的"无法确定"，意味着关于他的作品的"每一个论述"都要冒风险——也就是说，这种论述"与其说会受某种秘密的欺骗，不如说会被存在着某种秘密的觉察所欺骗"。④

在这方面，还有一点值得注意。在 HIV 的致命特性已得到毫无疑问的确认之后，绝大多数热衷于同性恋活动的人都明显地改变了他们的行为。S/M 亚文化的成员们在设计新的色情游戏方面是极富于想像力的，他们设计的新游戏都是"安全的"，同时仍能产生强烈的快感。由于发生了这种非同寻常的信念和行为的转变，结果同性恋社区里的染病率令人鼓舞地下降了。如果时间充实的话，福柯似乎最终也会改变他的观念和行为的，因为他曾一度和法国极左派一起产生过搞政治谋杀的狂想，但他最终还是有所醒悟，开始思考起这种狂想的实际意义了。福柯的旧金山朋友盖伊尔·鲁宾在读完此书的时候，曾写信给我说："不管他有怎样的死亡幻想，不管他有怎样一些极端的观念，也不管他的行为具有怎样的探索勇气，我仍觉得他染上艾滋病是一个出乎意料的、偶然的、不幸的而且极其悲惨的结果。……若是他能够及时地知道怎样避免被传染，怎样避免这样可怕地死去，我相信他是会采取任何一种必要步骤的。同时，我想他也会为失去某些非常重要、深刻和荡人心魄的体验而惋叹。"⑤

鲁宾的话有一点肯定是正确的：鉴于福柯在投身"荡人心魄"的 S/M 亚文化方面所承担的个人风险，他(像许多其他参与者一样)有充分的理由为失去某些体验而惋叹。实际上，我越是思索这些风险，越是想像在 1983 年从事性冒险的男同性恋者所面临的残酷抉择——不是心神不安地节欲，就是听天由命地纵欲，就越是对那些决心蛮干的人感到同情。从某些方面来看，福柯在自己生命的晚期为"用不同方式思考"而作出的努力也许是失败的，但从我所重构的福柯的那种成熟"气质"来看，他可能把艾滋病当作一种"极限体验"来经历的行为，却也不失某种尊严。表面上，他在以这种方式同男同性恋亚文化共命运；但实际上，他却是在默默地证实他在这个社区里的体验是多么的积极，多么的富有切实的改造作用。本书的最后两章即反映了这些观点。

我知道，我对于这件事情和我所叙述的其他一些有争议的事情的定见，可能会引起某些读者的非议——这再次说明，严格的道德标准一旦被抛弃，形形色色的邪恶行为都会变得可以接受。也许还是老话说得好：理解就是宽恕。我在各个关节点上都力图作出感情移入的理解，这自然意味着有意识地放弃道德

评判，而且这一点很可能也正是我的这种传记体方法的一个重大局限。我的书还反映了我的一个也许是误入歧途的信念，这就是我相信尼采和福柯关于道德评判谱系学的论述，从广义上看是“真实的”。由于所有这些原因，我感到既没有能力、也没有必要，对福柯选取的生活和死亡方式作一个总括性的判断。其他人无疑是感觉不到这一禁律的约束的。

正如这些话所可能暗示的那样，我在写作本书的时候，心中翻江倒海般不停地涌动着许多互相冲突的情感。那是包括嫌恶和怜悯在内的一大片强烈的情感领域——我以前做的任何一个课题都不曾令我如此动情。由于希望对福柯的毕生事业作出既满腔热情、又冷静客观的描述（我认为这两个目标并不一定矛盾），我不得不在感情和证据上步步小心。我的语言应带有什么样的感情色彩？我应持有何种程度的同情心？除了尽可能地说出真实以外，我还珍视哪些价值？在努力处理这些问题的时候，我尽量做到不抱成见、不盲目崇拜。

1990年秋，我开始在美国公开谈论本书。很快，我发现人们并不认为我带来的是好消息——如果我带来的确是什么消息的话。一位评论家提醒我说，被我称为“福柯”的那个人物，很容易被认为只是出于我自己病态异性恋心理的一种虚构（实际上她自己似乎就很确信这一点）。

这种初步反应令我愕然。自然，它迫使我暂时放下了手中的笔。一个人的作品为一些未被察觉的偏见所染，这种危险总是存在的。

然而，在仔细思量了最激烈的评论家们的意见之后，我还是决定基本上不加变动地维持我的论述原则。不过某些人为何对我的叙述那么反感，我想现在我已比较能够理解了。在80年代，某些在大学工作的美国人已将福柯奉为一种守护神、一个典范人物，常常求助于他的权威，从纯学术方面来证明他们自己的“进步”政治的合理性。这些新近出现的美国福柯派大都是品格高尚的民主派，他们致力于建立一种更富于多样性的社会，其中白人和有色人、异性恋者和同性恋者、男人和女人，各自完整地保持着自己种族的和性别的“差异”，但又能够互相同情，能够和谐地生活在一起。这个目标具有犹太—基督教传统的深刻根源，它虽然很难达到，但却也十分诱人。不幸的是，据我理解，福柯的毕生事业本是非常反传统、非常令人难堪的，只是他的某些“进步的”崇拜者不愿承认这一点。如果我没有严重误解的话，福柯实际上反对西方文化中几乎一切被认为是“正确的”东西（包括几乎一切被美国左派学者认为是“正确的”东西）——

他的挑战是大胆的、彻底的。

那么,对这位令人难堪的思想家,究竟该怎样盖棺定论?——朋友们常常这样问我。

在我看来,有几点是可以明确的。福柯对尼采关于成为"自己"的训令抱着十分认真的态度——在某些方面甚至比尼采本人还要认真。在进行自己的尼采式探求的过程中,福柯同传统的思维和行为方式,同各种各样难以容忍的社会和政治的权力,同他自己的一些难以容忍的方面,作过英勇的斗争。他以令人钦佩的好奇心和勇气,锲而不舍地奋斗着。他把自己的各种最疯狂的冲动注入自己的著作,力图理解之,同时阐释并表达之。他一边祛除自己的各种欲望,一边极力证明这些欲望的清白无辜——而他的方法,从一个方面来看,就是用文献资料系统地论证我们关于善与恶、真与假、正常与病态的习惯划分的历史起源。用这种模糊不清的方式,他加入了文化讨论,就其中某些关键术语展开争辩,并向人们广泛接受的各种假定提出非难。同时,他还使自己的生活成为一种典范——不是"真实"的典范,而是追求"真实"的人生的典范。他自己的知识意志是无所畏惧、不屈不挠的。通过反复地将自己的灵与肉推向断裂点,他创造了一种标准的哲学生活,而效法这种生活,对于绝大多数人来说即使不是不可能的,也是很危险的。我想他的毕生事业至少证实了尼采这句箴言的睿智:"对真实的爱是可怕而非凡的。"⑥

正是本着这句箴言的双重意味,我试着讲述了福柯的故事。而我的书,只要能够表现出福柯最关注的某些问题的令人不安的力量(也许还会以我在写本书时所产生的那些混杂的情感来感染读者),我也就如愿以偿了。

注 释

① 1984 年 3 月 14 日法兰西学院讲演。

② 吉尔·德勒兹:《意义逻辑学》(*Logique du sens*)(Paris, 1969),第 153 页;英译,*The Logic of Sense*,译者 Mark Lester,(New York, 1990),第 128 页。

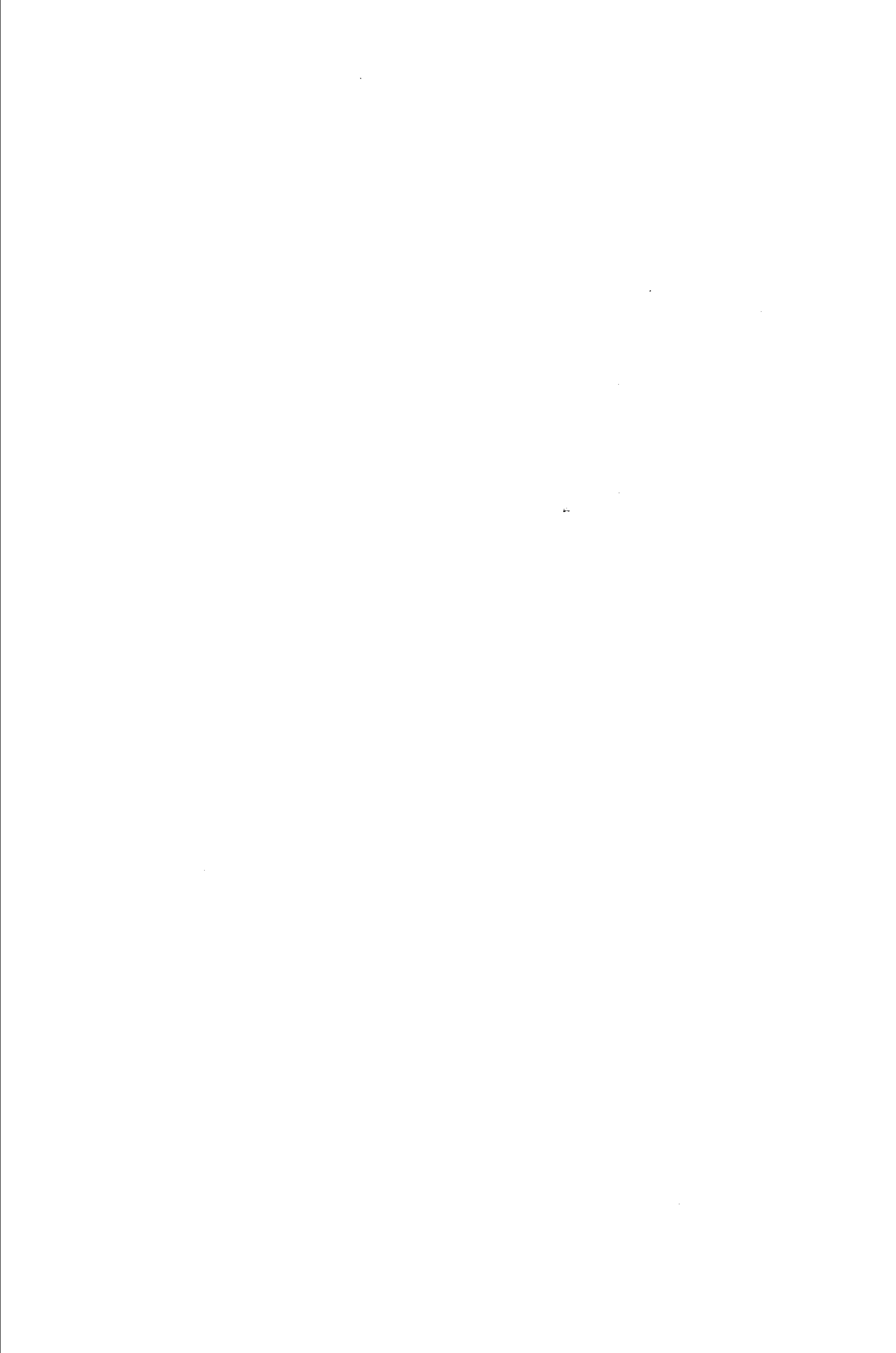
③ 阿朗·贝吕贝:"在劫难逃:艾滋病与自然灾害的意义"(Caught in the Storm: AIDS and the Meaning of Natural Disaster),载《展望》(*Out/Look*)(1988 年秋),第 16 页。另外还应当指出,福柯 1983 年的行为——不管是什么行为,同他 1984 年的死都没有任何关联,因为很可能他很早以前就染上了艾滋病,而当时人们对艾滋病或

安全性爱还一无所知。关于 HIV 的最新研究认为，艾滋病在充分发作之前一般有一个大致十年的潜伏期，也就是说，福柯可能是在 70 年代中的某个时刻染上了此疾。

④ RR，第 11、10 页；英译，第 4、3 页。UP，第 14 页；英译，第 8 页。

⑤ 鲁宾 1992 年 1 月 24 日致作者的信。

⑥ 尼采："教育者叔本华"，William Arrowsmith 英译，载《不合时宜的思考》，Arrowsmith 编，(New Haven, 1990)，第 226 页。



关于资料来源和译文的说明

关于本书的资料来源的全部情况，可参阅随后的注释。但这里应指出一特别有趣的资料来源。1978年，福柯向意大利政治活动家和新闻记者杜齐奥·特隆巴多里（他曾为意大利共产党日报《团结报》工作过多年）发表了一个极富于启示性的谈话。直到最近，福柯和特隆巴多里这个冗长的谈话都只有一个意大利文译本，题目叫做《福柯访谈录》（*Colloqui con Foucault*）。此书首版于1981年，长期未见重印，几乎不可访得，尤其是在美国。然而，在1991年底，一个译自意大利文的英文版本问世了，题为《马克思评述》（*Remarks on Marx*）；同时，据说还有一个法文本也即将出版。

我在本书的准备过程中，曾读到过福柯和特隆巴多里会谈（该会谈是用法文进行的）的两个不同的手抄本，其中一个已经过编辑整理准备出版，另一个则显然还是初稿。此外，在本书就要付梓的时候，有人告诉我，弗朗索瓦·埃瓦尔德（*François Ewald*）和达尼埃尔·德费尔把这两个手抄本结合起来加以整理，又编出了第三个福柯和特隆巴多里谈话的法文版本；收在伽利玛出版社将要出版的福柯短篇著作全集里的，显然就是这个文本。由于学者们可以在巴黎的福柯研究中心查阅到那两个原始的手抄本，故而我在脚注中既注出了经过整理的和未经整理的法文手抄本的有关页码，也指出了英文版中的相应段落；在涉及未经整理的法文手抄本的情况下，我还用罗马数字标明了盒式录音带的序号。

在谈到福柯的文章和谈话的时候，我一般都要同时征引法文原文和英文译本（如果有这种译本的话，而译本常常总是有的）。具有反讽意味的是，在我写作本书的时候，福柯短篇著作的英文版总比法文版更容易找到。一旦伽利玛出版社出版了福柯短篇著作全集，这一情况自会整个改观。由于这个集子的内容将按年代顺序安排，故我在脚注里还标出了福柯每篇文章和谈话的发表日期，

以便于本书读者查阅伽利玛出版社的这部福柯的文集。

埃瓦尔德和德费尔认为,福柯的全部谈话都应被看作他的作品的一个组成部分,——这个看法我是赞成的。正如吉尔·德勒兹所言,福柯上演了"一幕陈述之剧",而他的各种谈话,则在他的思想的公开发布中产生阐释性的作用。这些谈话中,有些经过了福柯本人仔细的加工、修改甚至重写,有些则显然是即兴发表的。不过即兴谈话的重要性并不稍减:在谈到福柯[和德国电影导演韦尔纳·施乐特(Werner Schroeter)]的一次极富启示性的对话时,德勒兹正确地指出:"这个文本非同寻常,正因为它是一次即兴会谈……。"

福柯的谈话和短论披露了许多有关他的生活外貌和内心体验的情况,这使我有理由将他发表的文字当作我在书中叙述的许多情况的首要资料来源。许多其他的生活细节,特别是有关福柯访美和卷入 S/M 亚文化的情况,则源自一些新的访谈活动。此外,就福柯早期的生活的某些事实而言,我依据的是迪迪埃·艾里邦的《福柯传》。我知道,福柯的一些密友(如达尼埃尔·德费尔)认为艾里邦的书写得不好。但德费尔在和我谈话的时候,只是列举了其中的一些他不同意的段落,而且他的不同意在我看来多属解释的差异,而不是事实的争议。进而言之,我自己的研究也独立地证实了艾里邦书里的大量事实。所以我认为这本书提供的资料还是可信的。

为了保证书中新材料的准确性,我曾将书稿的相关部分寄给我采访过的许多关键人物审阅,其中有(以姓氏字母为序)列奥·柏萨尼、达尼埃尔·德费尔、鲍勃·加拉赫、菲利普·霍尔维茨、D·A·米勒、汉斯·斯卢加、西蒙·瓦德和埃德蒙·怀特。除德费尔外(他没有回信)他们的评论和修改意见都在本书的最后完成稿中得到了反映。

所有译自法文的译文都是我自己译的。我在不同的程度上参考过现存的英文译本,其质量十分参差不齐,既有理查·霍华德(Richard Howard)那漂亮的《疯癫与文明》译本,也有帮助不大的《话语的秩序》(*L'ordre du discours*)的标准英译本"语言论述"(The Discourse on Language)。

我在书中一般使用的都是福柯主要著作的标准英文译名,因为我觉得用我自己更符合原文的译名会引起混乱,而直接使用法文原名也会引起不必要的麻烦。但有一个重要的例外,即福柯"性史"第一卷的书名,我使用的是 La volonté de savoir(《知识意志》)。在我看来,福柯自己给这个谈方法的绪论取的尼采式

书名既优雅又富于启示性,而英译本的主标题——《性史,卷一》(*The History of Sexuality*, *Volume* 1),则显得极其平淡乏味,甚至暗含误导的危险:因为这本书不管可能是别的什么,它也绝不是什么历史。所以,我在书中总以《求识意志》(*The Will to Know*)称谓此书,而将福柯的整个这部著作称作性史(不用斜体字,亦即不带书名号),以避免同 La volonté de savoir 相混淆。

总体上,我力图避免随意提及词的性别,但并不总是成功。福柯使用的法文代词始终是阳性的,而我的译文,以及我的一些与之毗邻的文字,也都反映了他的用法。我还感到不得不保留福柯关于"homme"即"人"(或"男人")一词的用法,以此指称抽象意义的人类。

正如我在序言中所解释的那样,我在从事研究的时候,有意地不去纠缠有关福柯的二手文献,这些文献现已泛滥成灾了。不过,也有一些文献对我的思想产生过深刻的影响,尽管这种影响没有在脚注中完全反映出来。其中有一本书和福柯完全没有关系,那就是亚历山大·尼哈玛斯(Alexandre Nehamas)对尼采研究的突破性成果——《尼采:文学式的生活》(*Nietzsche*: *Life as Literature*)。至于有关福柯的论文,特别值得一提的有:米歇尔·德·塞尔托的"语言的黑日:米歇尔·福柯"(Le noir soleil du langage: Michel Foucault);雷蒙·贝鲁的"走向虚构"(Vers la fiction);保罗·韦纳的"福柯给历史学带来了革命"(Foucault révolutionne l'histoire);爱德华·萨义德(Edward Said)的"米歇尔·福柯,1926—1984"(Michel Foucault, 1926—1984);列奥·柏萨尼的"教育学与鸡奸"(Pedagogy and Pederasty);而最重要的,还应是吉尔·德勒兹的《福柯传》(*Foucault*)。



注释中使用的缩略语

S《知识考古学》(*L'archéologie du savoir*)(Paris,1963);英译:*The Archeology of Knowledge*, A. M. Sheridan 译,(New York,1972)。

CF《福柯访谈录》(*Collqui con Foucault*)(Salerno,Italy, 1981);英译:《马克思评述》(*Remarks on Marx*), R. James Goldstein 和 James Cascaito 译,(New York,1991)。

CP《这不是烟斗》(*Ceci n'est pas une pipe*)(Paris,1973);英译:*This is not a pipe*, James Harkness 译,(Berkeley,Cali. ,1982)。

ET 英译本

FD《癫狂与非理性》(*Folie et déraison*)(Paris,1961),重印时撤去了原序,书名改为《精神病史:古典时代》(*Histoire de la folie à l'âge classique*)(Paris,1972)。除了摘自原序的引文之外,所有的引文增多出自 1972 年的版本;节略本英译:《疯癫与文明》(*Madness and Civilization*), Richard Howard 译,(New York,1965)。

HB《外号"亚历辛纳 B"的赫居林·巴宾》(*Herculine Barbin dite Alexina B*)(Paris,1978);英译:《赫居林·巴宾》,Richard McDougal 译,(New York,1980)。

INT 访谈录

MC《词与物》(*Les mots et les choses*)(Paris,1966);英译:《事物的秩序》(*The Order of Things*)(New York,1970)。

MM《精神病与个性》(*Maladie mentale et Personnalité*)(Paris,1954)。

MM *《精神病与心理学》(*Maladie mentale et psychologie*)(Pairs,1962);英译:*Mental Illness and Psychology*, Allan Sheridan 译,(New York,1976)。

NC《临床医学的诞生》(*Naissance de la clinique*)(Paris,1972)。此版本较初版(1963 年)略有修订;除了引自初版的几段话[记作"NC(1963)"]外,所有引文均

出自 1972 年的版本。英译:*The Birth of the Clinic*, A. M. Sheridan Smith 译,(New York,1973)。

OD《话语的秩序》(*L'ordre du discours*)(Paris,1971);英译:"语言论述"(The Discourse on Language),Rupert Swyer 译,载《知识考古学》(New York,1972),第 215—237 页。

PD《外界的思想》(*La pensée du dehors*)(Paris,1986),最初作为论文发表于《批判》(*Critique*)杂志第 229 期(1966 年 6 月),第 523—546 页;英译:"莫里斯·布朗肖:外界的思想"(Maurice Blanchot: The Thought from Outside), Brian Massumi 译,载《福柯与布朗肖》(Foucault/ Blanchot)(New York,1987)。

PR《我,皮埃尔·里维埃,在杀了我的母亲、妹妹和弟弟之后……》(*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*……)(Paris,1973),英译:*I, Pierre Rivière, Having Slaughtered my Mother, my Sister and my Brother*……, Frank Jellinek 译,(New York,1975)。

RC《课程摘要,1970—1982 年》(*Résumé des cours*,1970—1982)(Paris,1989)。

RE 路德维希·宾斯万格(Ludwig Binswanger)《梦幻与存在》(*Le rêre et l'existence*)(Paris,1945)一书的"导论",见该书第 8—128 页;英译:"梦幻、想像与存在"(Dream, Imagination and Existence),Forrest Williams 和 Jacob Needleman 译,载《存在主义心理学和精神病学评论》(*Review of Existential psychology and Psychiatry*),第 19 卷,第 1 期,1984—1985 年,第 31—78 页。

RR《雷蒙·鲁塞尔传》(*Raymond Roussel*)(Paris,1963);英译:《死亡与迷宫》(*Death and Labyrinth*),Charles Ruas 译,(New York,1986)。

SP《监视与惩罚》(*Surveiller et punir*)(Paris,1975);英译:《规训与惩罚》(*Discipline and Punish*),Allan Sheridan 译,(New York,1977)。

SS《自我的关怀》(*Le souci de soi*)(Paris,1984);英译:*The Care of the Self*, Robert Hurley 译,(New York,1986)。

UP《快感的利用》(*L'usage des plaisirs*)(Paris,1984);英译:*The Use of Pleasure*, Robert Hurleyy 译,(New York,1985)。

VS《知识意志》(*La volonté de savoir*)(Paris,1976);英译:《性史》(*The History of Sexuality*), Robert Hurley 译,(New York,1978)。

BSH《米歇尔·福柯:超越结构主义和解释学》(*Michel Foucault: Beyond Struc-*

turalism and hermeneutics), Hubert L. Dreyfus 和 Paul Rabinow 著,(Chicago, 1982)。

FCR《福柯:评论集》(*Foucault: A Critical Reader*), David Couzens Hoy 编,(Oxford,1986)。

FLI《福柯现场》(*Foucault Live*),福柯著,Sylvère Lotringer 编,John Johnston 译,(New York,1989)。

LCP《语言·反记忆·实践》(*Language, Counter—Memory, Practice*),福柯著,Donald F. Bouchard 和 Sherry Simon 译,(Ithaca,N. Y. ,1977)。

MFP《哲学家福柯:1988 年 1 月 9、10、11 日巴黎国际讨论会》(*Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale, Paris*, 9, 10, 11 *janvier* 1988,(Paris,1989)。

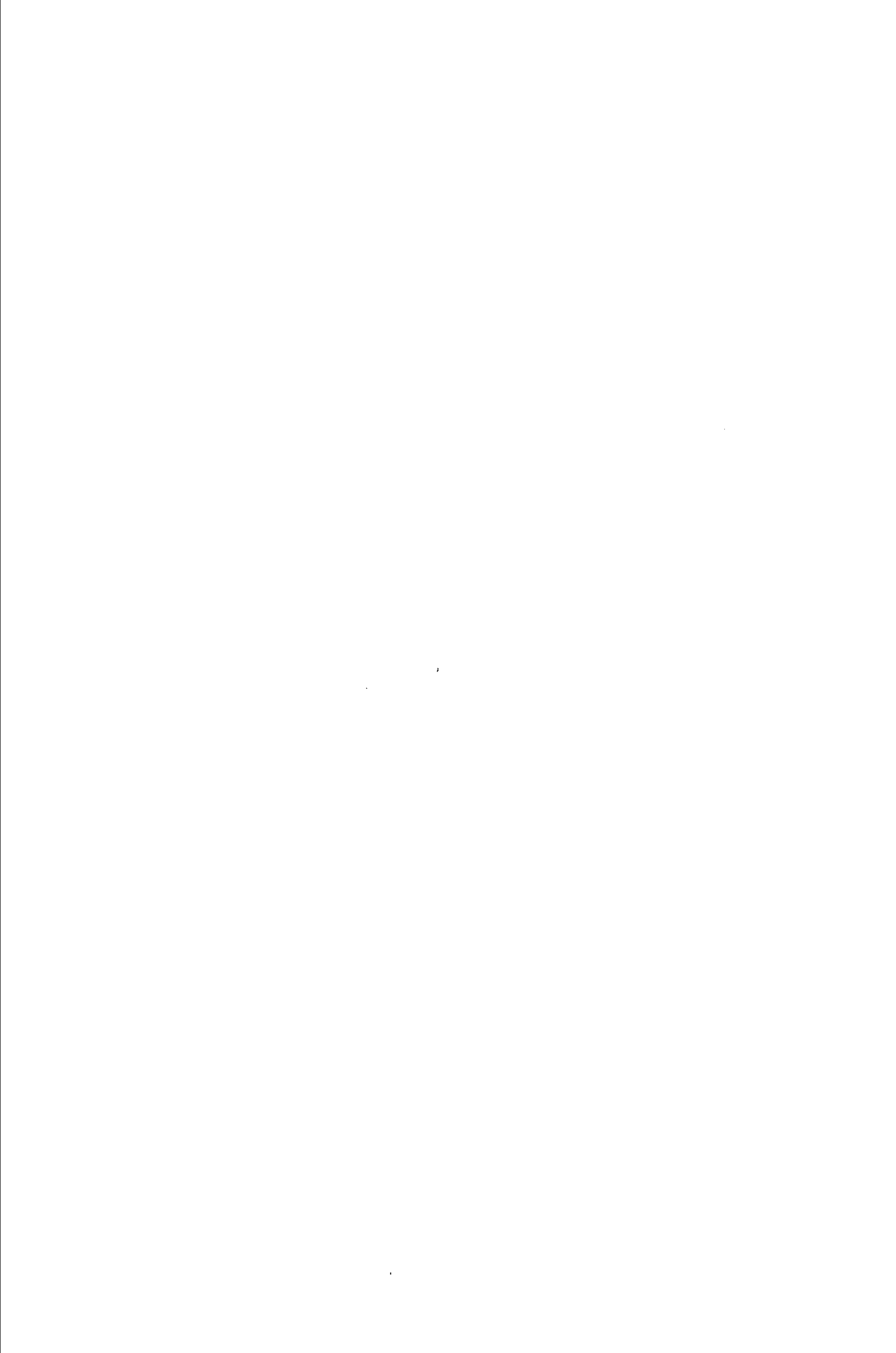
PKN《权力与知识》(*Power/Knowledge*),福柯著,Colin Gordon 编,(New York, 1980)。

PPC《政治·哲学·文化》(*Politics, Philosophy, Culture*),福柯著,Lawrence D. Kritzman 编,(New York,1988)。

PTS《权力·真理·策略》(*Power, Truth, Strategy*),福柯著,Meaghan Morris 和 Paul Patton 编,(Sydney,1979)。

TFF《最后的福柯》(*The Final Foucault*), James Bernauer 和 David Rasmussen 编,(Cambridge, Mass. ,1988)。

TFR《福柯文选》(*The Foucault Reader*),Paul Rabinow 编,(New York,1984)。



致　谢

我的同事和朋友施密特(James Schmidt)促使我拿起了这个课题。他还让我把自己的观点拿到他的一个夏季讨论班上做了研讨。那是一个有关启蒙运动及其批评家的讨论班,一个得到国家人文学科基金会赞助的项目。

另一个朋友马库斯(Greil Marcus)给我的帮助,则在于使我树立了信心,推动我不断前进,并鼓励我深入探讨他所谓的“20世纪秘史”。书稿完成后,他仔细地通读,并周详地提出了修改意见。这位熟谙迪伦(Dylan)、达达运动和德波尔(Debord)的专家,实际上是本书的共同参与者。

在我研究的早期阶段,我征求过好几位学者的意见,他们在听取了我关于福柯的生活与哲学之间关系的研究假设之后,都鼓励我研究下去。其中,我觉得同这几位学者的谈话对我帮助最大:斯塔罗宾斯基,他的解释方法和宽厚精神堪称典范;桑塔格,她关于罗兰·巴尔特和阿尔托的热情洋溢的论文,为我提供了另一种楷模;迈克尔(Leonard Michaels),他那善用精确分析唤起浓烈情感的天赋,常令我钦羡不已。

我原本对同性恋社区和交感S/M一无所知,幸好我的朋友、新闻记者布洛克(Adam Block)做了我的启蒙老师:他用沙发上的小靠垫搭了一个旧金山同性恋社区特有的“牢房”,让我得到了某种感性认识。他还慷慨地让我分享他自己收集的德费尔、勒比杜、埃德蒙·怀特等人的谈话资料,并对本书初稿的某些关键段落提出了详细的意见。

随着研究的推进,我又认识了许许多多探讨同性恋问题的记者和学者,包括摩尔(Richard Mohr)、埃斯科菲耶(Jeffrey Escoffier)、戴米利奥(John D'Emilio)、达维多夫(Robert Dawidoff)、怀特、霍尔伯林(David Halperin)和D. A.米勒。他们每个人都用这样或那样的方法——常常是以坦率的批评,帮我克服了这方面的无知。

在更专门的交感 S/M 施虐受虐淫知识方面，鲁宾(Gayle Rubin)给了我很大的帮助。他在好几个关键的地方指点了我，此外还拨冗阅读了全部书稿并提了意见。美国大学里同性恋研究的兴起，使鲁宾之类的学者们得以作出突破性的研究；若无这些研究，我个人的工作就很难取得进展，而且肯定很空洞。

在确定“安全性爱”知识普及的时间方面，在资料的年代顺序和纠正舍尔茨(Randy Shilts)那部极其珍贵的艾滋病史《这帮人还在玩》中的错失方面，我不仅得到了鲁宾的鼎力相助，而且得到了 Abt Associates 的哈米特(Ted Hammett)和格罗斯(Michael Gross)的支持。哈米特和格罗斯两人都调动了他们自己关于官方对艾滋病危机的反应的研究成果。

我特别要感谢已故的斯托勒(Robert J. Stoller)。这是一位大胆和富于创新精神的思想家，虽然他的研究领域并不以大胆和富于创新精神著称。这位美国精神分析大家在百忙中会见了我并讨论了我的工作。在后来的书信来往中，他那广博的临床经验和永难满足的好奇心(他不仅笼统地对交感 S/M 和性激动的动因感兴趣，而且积极于探索人的本性和在区分正常与“病态”方面的重大困难)，给了我很大的教益。

有幸的是，我还能和妻子萨拉·明登(Sarah Minden)和她的同事们讨论一些心理学问题。明登的同事们都是波士顿地区精神病学和临床心理学领域的学者，其中有：纽马克(Justin Newmark)、巴瑞拉(Paul Barreira)、恩格尔(Stephanie Engel)、海文斯(Leston Havens)，但最重要的还是西蒙(Bennett Simon)——他关于贝克特(Samuel Beckett)的研究，和我的研究简直是异曲同工。

我和许多哲学家谈过话，这也使我获益不浅。这些哲学家中，给我印象最深的是卡维尔（Stanley Cavell）——我的书里就有他关于尼采的爱默生式思考的印记；其次是罗蒂（Amlie Rorty），他对我的计划提出的疑虑极有道理，令我不得不重头再想一遍；此外，拉奇曼（John Rajchman）对福柯的清醒认识极有参考价值，麦卡锡（Tom McCarthy）帮我和哈贝马斯取得了联系，我的导师麦金太尔也又一次慷慨地提供了帮助。不过首先我还是应该感谢戴维森（Arnold I. Davidson）：他不仅熟谙福柯的著作，而且不管我的想法多么怪，他都愿意加以考虑并提出意见，因而对我的帮助极大。

我在研究中，还有幸能够常常同一些人讨论巴黎思想界的大背景问题，其中有沙特克(Roger Shattuck)和梅尔曼(Jeffrey Mehlman)，他们分别在 50 年代

初和 60 年代住过巴黎:此外还有萨义德,他对法国理论有着十分透彻的研究,新见迭出,却没有任何讨厌的时髦话。

西格尔(Jerrold Seigel)对我的帮助就更大了。他关于法国颓废派文化人的研究深深影响了我对 poètes maudits(浪荡诗人)的看法。他对我的书稿提出了许多中肯的意见,这促使我修改了许多重要观点,尤其是在本书的最初几章。

另一些和我就本书的各方面问题商量过的人有:沃特斯(Lindsay Waters),一位极其可贵的读者和朋友;布瑞纳(Breine)氏的保罗(Paul)和威尼(Wini),他们总是那样热心善良、反应敏捷;维希尼亚克(Judy Vichniac),她为我在法国采访做了许多牵线搭桥的工作;祖贝(Martha Zuber),她教了我不少在巴黎采访的窍门;肖尔斯(Robert Scholes),一个风度十足的批评家,话语中透着无尽的才气;戈德曼(Harvey Goldman),他当时正在研究马克斯·韦伯和托马斯·曼,探讨的问题和我的颇为类似;斯特朗(Tracy B. Strong),他在尼采和许多其他问题上给了我很大的帮助;最后还有沙博尼耶(Daniel Charbonnier),一位极热情的东道主,他带我参观了巴黎高等师范学院,那是我在巴黎度过的最令人愉快的时刻。

康托尔(Jay Cantor)是我最早的读者之一;在福柯及其相关问题上,他也是我最经常的谈话伙伴之一。

在研究的早期阶段,米特(Siddharta Mitter)曾帮我搜集过福柯写的一些鲜为人知的文章。后来,由于贝诺尔(James Bernauer)的帮助,我又得到了一些更为罕见的福柯文献。贝诺尔长期从事福柯著作研究,他不仅让我分享了他的资料,而且还跟我谈了他对福柯及其哲学的印象,尽管他并不大同意我的研究路数。没有他的慷慨相助,我的工作怕要多花好几个月的时间。

贝伦特(Michael Behrent)为我翻译了福柯在法兰西学院的最后几次讲演,而且也通读了本书的草稿。

我的父亲小詹姆斯·米勒(James E. Miller, Jr.)以及明登、法利(Kathleen Farley)、还有布伦塔利(Diane Brentari,他的热情给了我很大的鼓舞),都阅读过本书的最初几稿。另外,霍尔伯林、米勒和戴维森对书稿的各个部分提了一些有益的看法。斯卢加(Hans Sluga)看过书稿后,说服我修改了几段有关海德格尔哲学的文字。迈克尔、麦卡锡、德雷福斯(Bert Dreyfus)、怀特和伯曼(Paul Berman)也都抽时间通读了全部书稿,并提了意见。

我最喜欢的批评者,也许还是柏萨尼:他既然热情支持我写作,又总对我的工作持尖刻的怀疑态度,读了书稿后,他给我来了一封信,说我"太注意福柯性生活的某些'极端'因素了,而且只注意其外表",还说我的散文文体,尽管读来像是听"一位非常仁慈的父亲、学者兼医生"在说话,但也不免把福柯性生活的问题"弄得过于难解了";"有些事,本来并不难理解,并不像'极限体验'那样神秘",却被毫无必要地复杂化了。我深感惶惑,遂将此信示怀特一阅,怀特读后却说:"这很有意思。你觉得他说得对么?我可没有把握。"我也一样没有把握,只好请读者自己去评判了。

在书稿和尾注里的一些相关的地方,我提到了我为写此书而采访过的人们。但我还应特别感谢瓦德,他不仅让我读过他尚未发表的《福柯在加利福尼亚》一书的书稿,而且让我摘引了其中的一些段落。本书第八章的很大一部分就是在此书的基础上写成的。

从 1989 年开始,我就在哈佛大学欧洲研究中心、纽约大学、哥伦比亚大学、密歇根大学人文研究所、美国政治学协会 1991 年年会和同年在东京大学举行的"福柯时代"国际讨论会等场合,宣读过一些在本书研究基础上写成的论文。在场学者们提出的各种批评意见,或多或少,都为本书的定稿增添了色彩。其中尤其值得一提的是德费尔、埃瓦尔德、拉比诺、德雷福斯和贡布莱希特(Hans Urich Gumbrecht)在日本给我提的意见。

本书的定稿,部分地是由《大街》(*Grand Street*)杂志编辑施泰恩(Jean Stein)和她的同事们完成的。其中,我尤其应该感谢文字编辑史密斯(Lee Smith)。自始至终对我帮助最大的,是我的朋友、《杂家》(*Salmagundi*)杂志布瓦耶(Boyer)氏的罗伯特(Robert)和佩吉(Peggy),他们对我的课题有着无穷的兴趣。

国家人文学科基金会为我最后阶段的写作提供了经费。

最后(但并不是最不重要),我还应该对戈德海默(Arthur Goldhammer)深表谢意。戈氏不仅是美国最天才的法国史学的英文译者之一,而且从事过多年巴什拉尔和康吉兰哲学的研究,对法国历史与文化的几乎每个方面都有着浓厚的兴趣和颖悟的洞察力,同时本人就是一个天才的作家。在我写作的每一个阶段,他都是我的第一读者,帮我指出了无数文体上的毛病以及翻译和事实上的错失之处,使我得以更清楚、更精确地把握各方面的情况,特别

是有关法国扑朔迷离的高等教育界和文化生活的情况。同西蒙舒斯特出版社编辑阿萨希那（Bob Asahina）一起，戈德海默对本书的特色产生了极其深刻的影响。他的帮助和友谊，是我永远也感谢不尽的。

詹姆斯·米勒

马萨诸塞州西罗克斯贝里

1992年2月28日



作者简介

詹姆斯·米勒，现任美国新社会研究学院副教授，该学院自由研究所主任。1981年至1990年间曾担任《新闻周刊》（*Newsweek*）图书和音乐评论专栏作家，兼《娱乐周报》（*Entertainment Weekly*）、《新共和》（*The New Republic*）、《新时代》（*New Time*）和《滚石》（*Rolling Stone*）等报刊撰稿人。他是芝加哥人，曾在珀摩那学院和布兰代斯大学学政治与哲学，1975年在布兰代斯大学获思想史博士学位，随后相继在得克萨斯大学、波士顿大学、哈佛大学和布朗大学任教。他曾在《政治理论》（*Political Theory*）、《史学理论》（*History and Theory*）、《杂家》（*Salmagundi*）、《大街》（*Grand Street*）、《目的》（*Telos*）和论文集《汉娜·阿伦特：公共世界的复兴》（*Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*）中发表论著。他的音乐论著曾两次获ASCAP-Deems Taylor奖，他本人也曾担任《滚石图说摇滚乐史》（*The Rolling Stone Illustrated History*）的编者，并为论文集《斯特兰德：荒岛摇滚乐》（*Stranded: Rock and Roll for a Desert Island*）写过稿。在本书之前，他已出版过三本书：《"民主在街上"：从休伦港到围城芝加哥》（*Democracy is in the Street: From Port Huron to the Siege of Chicago*）（1987），写的是60年代的美国新左派运动；《卢梭：民主梦幻家》（*Rousseau: Dreamer of Democracy*）（1984），这是一部关于卢梭思想中的现代民主渊源及卢梭思想对法国大革命的影响的研究专著；《历史与人的存在：从马克思到梅洛—庞蒂》（*History and Human Existence: From Marx to Merleau-Ponty*）（1979），是有关马克思和法国存在主义者的论著。他和妻子及三个儿子现居马萨诸塞州的西罗克斯贝里。



译名对照表

Action Française,　法兰西行动
Actuel,　《当前》
Adorno, Theodor,　阿多诺
Advocate, The,　《倡导者》
Age of Reason　理性时代
AIDS　艾滋病
Alexander the Great　亚历山大大帝
Algeria　阿尔及利亚
Algerian war　阿尔尼利亚战争
"Alice"books　"爱丽丝"系列作品
Althusser, Louis　阿尔都塞,路易
Ambrose(early church father)　阿姆布鲁斯(早期教父)
Les Amis de la Cause du Peuple　"人民事业报之友"
Amphetamines("uppers")　安非他命("阿波斯")
Amyl nitrite("amyl")　尤烷基亚硝酸盐("阿米耳")
Anarchists　无政府主义者
Annales historians　年鉴派历史学家
Anthony, Saint　安东尼,圣
Anthropology From a Pragmatic Point of View(Kant)　《实用人类学》(康德)
Anti-Oedipus(Deleuze/Guattari)　反俄狄浦斯(德勒兹/加塔利)
Anti-Semitism　反犹主义
Aphrodite(goddess of Greek mythology)　阿芙洛狄特希腊神话中的女神
Apollo(god in Greek mythology)　阿波罗(古希腊神话中神)
Apollonian element, of Nietzsche　阿波罗
Apostrophes(TV show)　"争鸣"(电视书评节目)
Aquinas, Saint Thomas　阿奎纳,圣·托马斯
Arab-Israeli war　阿以战争
Arab terrorist raid, at Munich Olympics　阿拉伯恐怖主义袭击,慕尼黑奥运会
L'arc　拱门
Archeology of Knowledge, The(Foucault)　《知识考古学》(福柯)
Arendt, Hannah　阿伦特,汉娜

在与时间》(海德格尔)

Bellour, Raymond 贝鲁尔,雷蒙

Benedict (early church father) 本尼迪克特(早期教父)

Bentham, Jeremy 边沁

Benthamites 功利主义者

Berg, Alban 柏尔格,阿尔班

Bergson, Henri 柏格森,亨利

Berkeley. See University of California at Berkeley 伯克利,参见加州大学伯克利分校

Berlin, Isaiah 伯林,以赛亚

Bersani, Leo 柏萨尼,列奥

"Beyond Good and Evil" (conver—sation with Foucault) 超善恶(与福柯的谈话)

Beyond Good and Evil (Nietzsche) 超善恶(尼采)

Bibliothèque du Saulchoir (Paris) 索舒瓦图书馆(巴黎)

Bichat, Marie François Xavier 比夏

Binswanger Ludwig 宾斯万格,路德维希

Binswanger, Otto 宾斯万格·奥托

Birth of the Clinic, The (Foucault) 《临床医学的诞生》(福柯)

Birth of Tragedy, The (Nietzsche) 《悲剧的诞生》(尼采)

"Black Friday," in Iran 伊朗"黑色星期五"

Black Panthers 黑豹

Black Power movement, in U. S. 美国黑人权力运动

Blake, William 布雷克,威廉

Blanchot, Maurice 布朗肖,莫里斯

Blanqui, Auguste 布朗基

Bleuler (psychological theorist) 布洛伊勒(心理学理论家)

Body Politic 国民

Bolsheviks 布尔什维克

"Bondage," in S/M S/M 中的"捆绑"

Book of Revelations 启示名录

Bopp, Franz 鲍勃·弗兰茨

Borges, Jorge Luis 博尔赫斯

Bosch, Hieronymus 博什

"tragic experience" of 悲剧体验

Boulainvilliers, Henri de 德·布兰维利埃

Boulez, Pierre 布雷,皮埃尔

Bourbon monarchy 波旁王朝

Bourdieu, pierre 布迪厄,皮埃尔

Bourguiba, Habib 布奎巴·哈比

Brando, Marlon 白兰度,马龙

Braudel, Fernand 布劳代尔,费尔南

Brazil 巴西

Breton, André 布勒尔,安德烈

Broch, Herman 布洛赫,赫尔曼

Brown, Peter 布朗,彼得

Civil War in France, The (Marx) 《法兰西内战》(马克思)
Claremont Graduate School (Calif.) 克莱蒙特研究分院
"Cogito and the History of Madness, The"(Derrida) "自我思想与癫狂史"(德里达)
Coke, Sir Edward 爱德华·柯克爵士
Cold War 冷战
Collège de France 法兰西学院
Combat 《战斗报》
Comité d'Action des Prisonnlers 犯人行动委员会
Commission for the Reform of Penal Law, in France 法国刑法改革委员会
Communards, Paris 1871 年巴黎公社之拥护者
Communism 共产主义
Communist China 共产主义中国
Communist Party, in France 法国共产党
Complete Works (Bataille) 全集(巴塔耶)
Concentration camps (See also Death camps) 集中营也可参见死亡营
Conféderation française et démocratique du travail (CFDT) 法国民主工联
Conferences (Cassian) 《会谈》(卡西安)
Conseil constitutionnel (France) 宪法委员会(法国)
"Contribution to the Critique of Political Economy, A"(Marx) 《政治经济学批判导言》(马克思)
"Conversation with a Fifty-year-old Reader, A"(interview with Foucault) 《与一位五十岁的读者的谈话》(福柯访谈录)
Cooper, David 库珀,戴维
"Copernican revolution," of Kant 康德的"哥白尼式革命"
Corriere della Sera 《晚邮报》
Counter-culture 反一文化
"Critical preaching," of Cynics 对犬儒学派的批判性说教
Critique(journal) 《批判》(杂志)
Critique of Dialectical Reason (Sartre) 《辩证理性批判》(萨特)
Critique of Pure Reason, *The* (Kant) 《纯粹理性批判》(康德)
Crito 克里同
Croissant, Klaus 克鲁瓦桑,克劳斯
Cromwell, Oliver 克伦威尔
"Crucifixion"scene, in S/M S/M中的折磨场景
Crumb, R. 克鲁姆,R.
Cultural Revolution, in China 中国

ger) “梦与存在”(宾斯万格)
“Dreaming of One's Pleasures”(Foucault) “向往快感”(福柯)
Dreyfus, Hubert 德雷弗斯,休伯特
Dumézil, Georges 杜梅泽尔,乔治
Dürer, Albrecht 丢勒
Durkheim, Emile 涂尔干,埃米尔

Eastern Europe 东欧
Eco, Umberto 艾柯,安贝托
École Normale Supérieure(Paris)
Écrits (Lacan) 《作品集》(拉康)
“*L'écriture de soi.*”See “Scripting of the Self, The” 改写自我
Einstein, Albert 爱因斯坦
Elders, Fons 厄尔德斯,冯斯
Eluard, Paul 艾吕雅,保罗
Empedocles 安庇多克勒斯
Empiricism and Subjectivity (Deleuze) 《经验主义与主体性》(德勒兹)
England (See also Great Britain) 英格兰见大不列颠
English Cage Harness “英吉利笼套”
English Civil War(1640s) 英国内战
Enlightenment 启蒙
Epictetus 埃皮克提图
Epicurus 伊壁鸠鲁
Eraserhead 橡皮头
Erasers, The (Robbe-Grillet) 《橡皮》(罗伯-格里耶)
Erasmus 伊拉斯谟
Eribon, Didier 艾里邦,迪迪埃
Erotism:Death and Sensuality (Bataille) 《色情,死亡与纵欲》(巴塔耶)
Esprit 《精神》
Esquirol (psychiatrist) 埃斯基罗(精神病学家)
Essays (Montaigne) 《随想录》(蒙田)
Essay on Some Problems Concerning the Normal and the Pathological (Canguilhem) 《关于正常和病态的一些问题》(康吉兰)
Existentialism 存在主义
“Existentialism is a Humanism” (Sartre) “存在主义是一种人道主义”(萨特)
Existentialists 存在主义者
Experience 体验
L'Express 《快报》

Faucher, Leon (quoted) 富歇,列昂
Faure, Edgar 富尔,埃德加
Faust (mythic figure) 浮士德(神话人物)
Faustian pact 浮士德契约
Felix the Cat (fictional character)

Commission for the Reform of Penal Law　刑法改革委员会
Conseil constitutionnel　宪法委员会
gay liberation movement　同性恋解放运动
National Assembly　国会
neo-liberalism　新解放主义
phenomenologists　现象学家
philosophers　哲学家
police netwok　警察网络
political elite　政治精英
prison system　监狱体系
Resistance movement　抵抗运动
schools of prestige　法兰西学院的声望
Senate　参议院
sexual sophistication　性诡辩
S/M world　S/M 世界
Socialist Party　社会主义政党
student left　左派学生
tradition of moral dissent　道德异议的传统
Tunisian independence　突尼斯独立
ultra-left　极左派
Vietnamese refugees　越南难民
World War II　第二次世界大战
Frankenstein, Dr. (fictional character)　弗兰肯斯坦(虚构人物)
Frankfurt School　法兰克福派
Frazer, James　弗雷泽
Freedom　自由
French Revolution　法国大革命
Freud, Sigmand　弗洛伊德
　See also Marxist Freudians　也可参见马克思主义的弗洛伊德派
Front Homosexual d'Action Révolutionnaire. See FHAR　革命行动同性恋阵线
Fureur et mystère ("Fury and Mystery") (Char)　《愤怒的神秘》(夏尔)

Gai Pied　《盖皮耶》
Galaxy Being (fictional character)　银河系生物(戏剧人物)
Galilean mechanics　伽利略的机械论
Gallagher, Bob　加拉赫,鲍勃
Gallimard (publishing company)　伽利玛(出版公司)
Gauche Prolétarienne (GP)　无产阶级左派
Gaullism　戴高乐主义
Gay community　男同性恋团体
Gay Liberation Front (GLF) (Amer-

Hellenistic culture 希腊时期文化
Henri-IV(lycée)(Paris) 亨利四世中学(巴黎)
Heracles (hero of classical mythology) 赫拉克勒斯(古代神话英雄)
Heraclitus 赫拉克利特
Hippie movement 嬉皮运动
"History of Madness in the Classical Age"(subtitle of *Madness and Civilization*)(Foucault) "古典时代的疯癫史"《疯癫与文明》副标题
History of the Russian Revolution (Trotsky) 《俄国革命史》(托洛斯基)
History of Sexuality (Foucault) 《性经验史》(福柯)
History of Sexuality, The (English language title for *The Will to Know*)(Foucault) 《性史》(《知识意志》的英文版标题)
Hitler, Adolf 希特勒,阿道夫
HIV (Human Immunodeficiency Virus) 人体免疫缺损病毒
H. M. (French prisoner) (法国囚犯)
Hocquenghem, Guy 霍冈根,居伊
Hodeir, André 奥代尔,安德烈
Hôlderlin, Friedrich 荷尔德林
Holland 荷兰
Homosexual Desire (Hocquenghem) 《同性恋欲望》(霍冈根)
Homosexuals 同性恋
Hôpital Sainte-Anne (French psychiatric facility) 圣安娜医院(法国精神病治疗机构)
Hôpital de la Salpêtrière (historic institution) 硝石库医院
Horace (Roman Poet) 贺拉斯(古罗马诗人)
Horkheimer, Max 霍克海默,马克斯
Horvitz, Philip 霍尔维茨,菲利普
How I Wrote Certain of My Books (Roussel) 《我的一些书是怎样写成的》(鲁塞尔)
Hudson, Rock 赫德森,罗克
Human, All Too Human (Nietzsche) 《人性啊,太人性》(尼采)
Human Immunodeficiency Virus. See HIV 人体免疫系统缺乏病毒,见艾滋病
Hume, David 休谟,大卫
Husserl, Edmund 胡塞尔,埃德蒙
Hyppolite, Jean 伊波利特,让

Indochina 印度支那
In the Labyrinth (Robbe-Grillet) 《在迷宫里》(罗伯-格里耶)
Inquisition, and Christianity 宗教裁判所,基督教
Institutions (Cassian) 《制度》(卡

Lawrence of Arabia 《阿拉伯的劳伦斯》

Lear (fictional character) 李尔王(戏剧人物)

Leatherman's Handbook, The (Townshend) 《皮革人手册》(汤申德)

"Leather scene," in San Francisco "皮革场景",旧金山

Le Bitoux, Jean 勒比杜,让

Le Havre (France) 勒阿弗尔(法国)

Leiris, Michel 莱利,米歇尔

Lenin, Vladimir Ilyich 列宁

Lens tribunal 兰斯法庭

Leopold and Loeb 利奥波德和罗卜

Leprosy 麻风病

"Letter on Humanism, The" (Heidegger) 人文主义信札(海德格尔)

Levellers, during English Civil War 平等派,英国内战期间

Levinas, Emmanuel 勒维那斯

Lévi-Strauss, Claude 列维-斯特劳斯,克劳德

Lévy, Benny 列维,勃尼

Lévy, Bernard-Henri 列维

Libération 《解放报》

Liberation movements 解放运动

Life and Death of Satan the Fool, The (Artaud) 《傻子撒旦的生与死》(阿尔托)

Life of Saint Anthony (Athanasius) 《圣安东尼传》(阿撒那修斯)

Lilburne, John 李尔本,约翰

Locke, John 洛克,约翰

Logic (Hegel) 《逻辑》(黑格尔)

Logic (Kant) 《逻辑学》(康德)

Logical positivists 逻辑实证主义者

Logic of Sense, The (Deleuze) 《意义的逻辑》(德勒兹)

London Review of Books 《伦敦书评》

Los Angeles 洛杉矶

Louis XIV, King of France 路易十四,法国国王

Louis Philippe, King of France 路易·菲力浦,法国国王

Lowry, Malcolm 劳瑞,马尔科姆

LSD 迷幻药(麦角酸二乙基酰胺)

Luxembourg Palace (France) 卢森堡宫

Luxemburg, Rosa 卢森堡,罗莎

Lynch, David 林奇,大卫

Macbeth (fictional character) 麦克白(戏剧人物)

Macbeth (Shakespeare) 《麦克白》(莎氏比亚)

Macbeth, Lady (fictional character) 麦克白夫人(小说人物)

Machiavelli, Niccolò 马基雅维里

Paris 巴黎
Communards 1871年巴黎公社拥护者
Parsifal (Wagner) 《帕西法尔》(瓦格纳)
Pavlov, Ivan 巴甫洛夫
PCF. See Communist Party 法国共产党
Phenomenology of Perception (Merleau-Ponty) 《知觉现象学》(梅洛-庞蒂)
"*Philosophical Discourse of Modernity, The*"(Habermas) "现代性的哲学话语"(哈贝马斯)
Piaget, Jean 皮亚杰,让
Pinel, Philippe 毕奈尔,菲利普
Pinguet, Maurice 班盖,莫里斯
Pivot, Bernard 皮沃·贝尔纳
Plato 柏拉图
Platonism 柏拉图主义
Plon (publishing company) 普隆(出版公司)
Plutarch 普鲁塔克
Poe, Edgar Allan 坡,埃德加·艾伦
Poitiers (France) 普瓦提埃(法国)
Poland 波兰
Pol Pot 油罐
Pompidou, Georges 蓬皮杜
Popper, Karl 波普,卡尔
Poppers 炮波斯 See also Amyl nitrite 见"阿米耳"
"Popular justice,"Foucault's concept of "人民司法",福柯的概念
Pornography 色情小说
Possessed, The (Dostoyevsky) 《群魔》(陀思妥耶夫斯基)
Pozzo (fictional character) 波佐(戏剧人物)
Praise of Folly (Erasmus) 《愚人颂》(伊拉斯漠)
Presses Universitailes de France (Publishing company) 法国大学出版社(出版公司)
Pro Justitia 《为了正义》
Protestantism 新教
Protestants 新教徒
Proto-fascists 原始法西斯主义
Proust, Marcel 普鲁斯特
Pseudo-Dionysius 假俄狄浦斯
Psychoanalysis 精神分析
Puritans 清教徒
Putnam, Hilary 普特南,希拉里
Pythagoreans 毕达哥拉斯派

Qom (Iran) 库姆(伊朗)

Rabinow, Paul 拉比诺,保罗
"Rameau's nephew"(fictional character) 拉摩的侄儿(小说人物)"苦闷"
Raymond Roussel, (Foucault),《雷

马太受难曲》

Salinger, J. D. 塞林格

"Sartre Responds"(interview) "萨特回应"(访谈)

Saussure, Ferdinand de 索绪尔

Savage Mind, The (Lévi-Strauss) 《野性的思维》(列维—斯特劳斯)

SAVAK(Iranian secret police) 萨瓦克(伊郎的秘密警察)

Savonarola, Girolamo 萨佛纳罗拉

Saxon common law 撒克逊普通法

Schoenberg, Arnold 勋伯格,阿诺德

Schopenhauer, Arthur 叔本华

"*Schopenhauer as Educator*" (Nietzsche) "教育家叔本华"(尼采)

"Scientific Research and Psychology" (Foncault)"科学研究与心理学"(福柯)

"Scripting of the Self, The" ("*L'écriture de soi*")(Foucault) 改写自我(福柯)

"Secrets of a Man, The"(Guibert) 他的秘密(吉尔贝)

"Security, Territory and Population"(Foucault) "安全、领土和人口"(福柯)

Senate (France) 参议院(法国)

Seneca 塞涅卡

September Massacres of 1792 年"九月屠杀"

Séquence (Barraqué) 《片段》(巴拉凯)

"Sequestered of Poitiers, The" "普瓦提埃的退隐者"

Serialism 十二音阶

Serres, Michel 塞黑,米歇尔

Shah of Iran, the 沙(伊郎国王)

Shakespeare, William 莎士比亚

Shari'atmadari, Ayatollah 阿亚图拉·夏里阿特马达里

Shiah religious movement, in Iran 什叶派宗教运动,伊朗

Ship of Fools, in *Madness and Civilization* 愚人船,《疯癫与文明》

Signoret, Simone 西尼奥雷,西蒙娜

Sluga, Hans 斯拉格,汉斯

S/M (sado-masochistic erotic practices) 施虐-受虐淫性行为

- "castration" scene "阉割"情景
- "crucifixion" scene "受难"情景
- fist-fucking 拳交
- heterosexual underground 异性爱的背景
- "ritualized interactions" involved 包含在其中的"仪式化的互动"

"Suspension" scene, in S/M　S/M 中的"悬挂"情景
Sweden　瑞典
Szasz, Thomas　萨斯,托马斯

"Taoist" commune, members of　道士团体,成员
Tarahumara Indians　塔拉胡马拉印第安人
Taylor, Charles　泰勒,查尔斯
Tehran (Iran)　德黑兰(伊朗)
Tel quel (literary quarterly)　《泰尔盖尔》(文学季刊)
Les Temps modernes　《现代》
Temptation of Saint Anthony, The (Bosch)　《圣安东尼的诱惑》(博什)
Temptation of Saint Anthony, The (Flaubert)　《圣安东尼的诱惑》(福楼拜)
"Tête-à-tête with Antonin Artaud" (theatrical performance)　"与阿尔托的密谈"(剧场表演)
Theater　剧院
"Theses on Feuerbach" (Marx)　"费尔巴哈论"(马克思)
Theseus (character in Greek mythology)　提修斯(古希腊神话人物)
Thierry, Augustin　塞利
"Thought from Outside, The" (Foucault)　"来自外部的思考"(福柯)
Thus Spoke Zarathustra (Nietzsche)　《查拉图斯特拉如是说》(尼采)
Time magazine　《时代》杂志
To Be Done with the Judgment of God (Artaud)　《结束上帝的裁判》(阿尔托)
Tocqueville, Alexis de　托克维尔
To the Friend Who Did Not Save My Life (Guibert)　《致没有拯救我生命的朋友》(吉贝尔)
Toronto (Canada)　多伦多(加拿大)
Toul riots　土伦暴动
Tournier, Michel　图尼埃,米歇尔
Townshend, Larry　汤申德,拉瑞
Transcendence (transcendens)　超越性
Trombadori, Duccio　特萨巴多里,杜齐奥
Trophonius (figure of Greek myth)　特罗佛尼乌斯(希腊神话人物)
Trotsky, Leon　托洛斯基
Truffaut, François　特吕弗,弗朗索瓦
Tuke, William　图克,威廉
Tunisia　突尼斯

Ukrainian "kulaks,"　乌克兰的富农
Ulrich (fictional character)　乌尔里

待戈多》(贝克特)
Webern, Anton 韦伯恩,安东
West, Ellen 威斯特,爱伦
"What is an Author?"(Foucault) "作者是什么?"(福柯)
"What is Critique?"(Foucault),"批评是什么?"(福柯)
"What is Enlightenment?"(Kant) "什么是启蒙?"(康德)
White, Edmund 怀特,埃德蒙
Wild one, The (film) 《飞车党》(电影)
William the Conqueror 征服者威廉
Will to Know, The ("*La Volonté de savoir*")(Foucault book) 《求知意志》(福柯书)
"Will to Know, The" ("*La Volonté de savoir*")(Foucault lecture) "求知意志"(福柯演讲)
"Will to power,"Nietzsche's concept of "权力意志",尼采的概念
Wilson, Andrew 威尔逊,安德鲁
Wilson, Edmund 威尔逊,埃德蒙
Wittgenstein (modern philosopher) 维特根斯坦(现代哲学家)
Women's liberation movement 妇女解放运动
World War ll 第二次世界大战
Writing and Difference (Derrida) 《书写与差异》(德里达)

Yale French Studies 《耶鲁法国研究》

Zarathustra 查拉图斯特拉
Zola, Émile 左拉,埃米尔




ISBN 7-208-05547-5
9 787208 055476 >
定价：45.00元
易文网：www.ewen.cc